شرح

المحقق الدواني

على

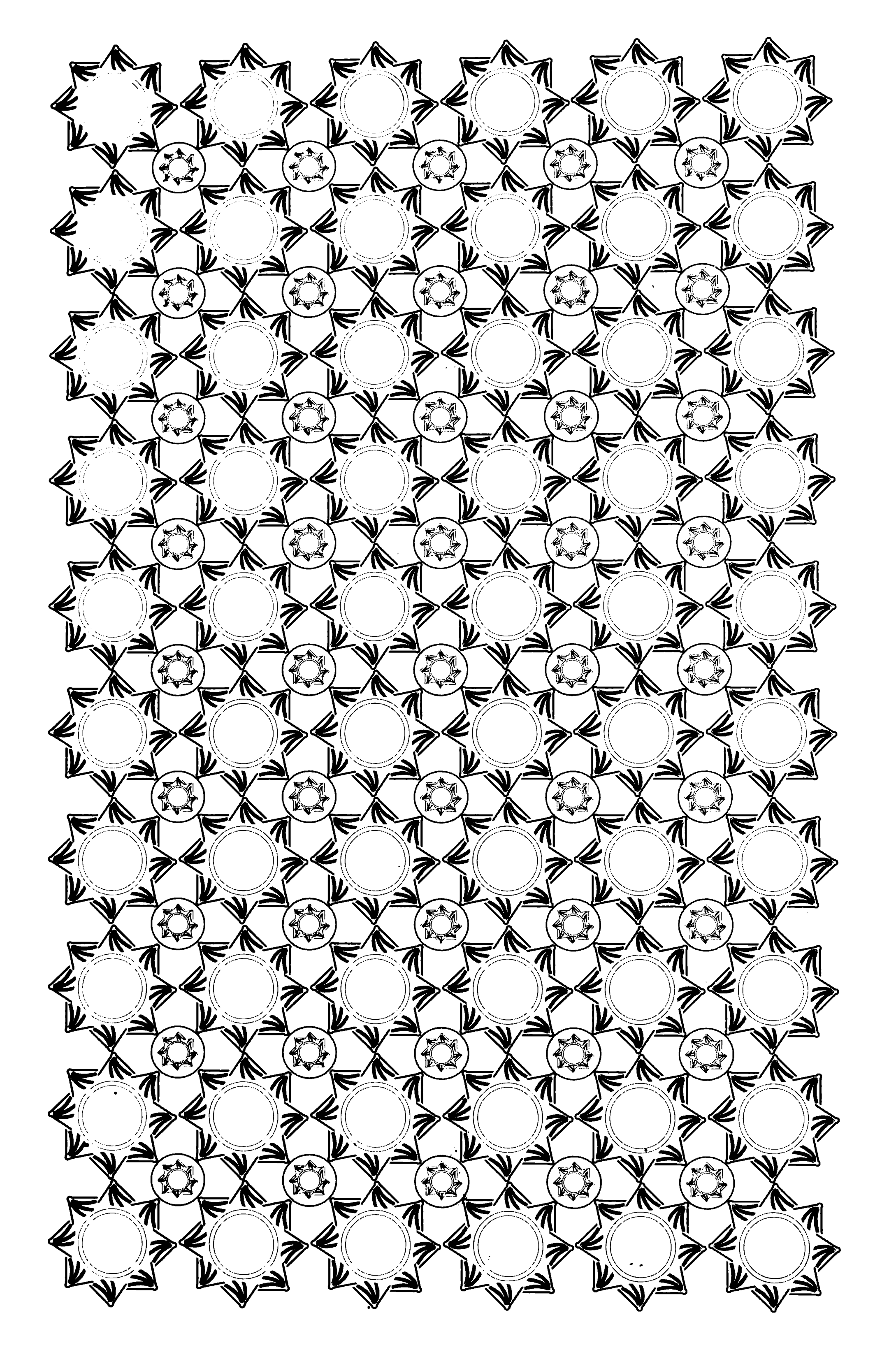
تهذيب المنطق

للعلامة الإمام سعد الدين التفتازاني

(٧٢٢ - ٧٩٣هـ)

تحقيق ودراسة

د. عبد النصير أحمد الشافعي المليباري





بسم الله الرحمن الرحيم

تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المتفضل الْمِنْعام، وترشيحه بالصلاة والسلام على صفوة الأنام، وآله وصحبه الغُرِّ الكرام، وبعد،،،

مقدمة

فهذه عُجالة نافعة، وعُلالة رائقة[(١)]، تروي غليل طالبي صناعة الميزان، وتشفي عليل السابقين[(٢)] إلى مساق البرهان، لم ألتفت إلى ما اشتهر، فالحق أحق بالاتباع، ولم أَجْمُد على ما ذُكِر، فلمسلك النظر اتساع، بل محَّضتُ النُّصح النصيح، ومخضتُ[(٣)] من زبد الحق الصريح، وأتيت بتحقيقات، خلا عنها الزبر المتداولةُ، وأشرتُ إلى تدقيقات، لم تحوِها الصحفُ المتطاوِلةُ المتناوَلة، مع أني أمليتها بالاستعجال على طريق الارتجال، حالَ اشتغال بعض من له توقد في الذكاء واشتعال[(٤)]، وفقه الله تعالى للاستكمال[(٥)]، ورقَّاه إلى معارج الكمال، بمنطق التهذيب، الذي هو العلم في رشاقة الترتيب، فَلْيُسْعَدْ بها كلُّ ذكي، ولْيُضَنَّ بها على كل غبي وغوي، ولئن ردها القاصرون فسيقبلها الماهرون، وإن ذمها الجهلة فسوف يمدحها الكملة.

هذا، وعلى الله التكلان[(٦)]؛ إنه خير من أعان، لا نعبد ولا نستعين إلا

---

(١) كذا في الأصل، وفي بعض النسخ المطبوعة «رائعة».

(٢) كذا في الأصل، وفي س ونسخة اللكهنوي المطبوعة: «السائقين».

(٣) التمخيض بالخاء المعجمة، إزالة المخيض من الزبد.

(٤) كذا في س، وفي الأصل ونسخة اللكهنوي المطبوعة: «والاشتعال»، والمثبت هو الأولى.

(٥) كذا في س، وفي الأصل ونسخة اللكهنوي المطبوعة: «بالاستكمال»، والمثبت هو الأصوب.

(٦) كذا في نسخة حاشية اللكهنوي المطبوعة، وأما الذي في الأصل: «اتكالنا»، والمثبت=

إياه، ولا حول ولا قوة إلا بالله. (**الْحَمْدُ للهِ**)، هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل، والمراد بالجميل الاختياريُّ؛ لأنه صفة للفعل، وهو [لا يكون إلا][1] بالاختيار، كذا ذكره المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «حاشية الكشاف». والمدحُ يعم الاختياريَّ وغيرَه، يقال: مدحتُ اللؤلؤةَ على صفائها، ولا يقال: حمدتها، وقيل: المدح أيضا مخصوص بالاختياري، ومثال اللؤلؤة مصنوع[2]، وقيل: الحمد يعم الاختياريَّ وغيرَه أيضا، كالمدح؛ إلا أنه[3] يجب أن يكون المحمود عليه اختياريا، بخلاف الممدوح عليه؛ لأنه أعم، فتأمل.

تحقيق معنى الهداية

(**الَّذِي هَدَانَا**)، قيل: «الهداية» الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، وقيل: هي الدلالة الموصلة للمطلوب[4]، ورُجِّح الأولُ، ونسب الثاني إلى البعض، ونقض بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت/ ١٧][5]، والأول منقوض أيضا بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص/ ٥٦][6]، واحتمال التجوُّز مشترك، وللمناقشة في امتناع حمله على هذا المعنى مجال[7]، فتأمل.

= هو الأصوب نظرا للسجع.

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، بل في نسخة اللكهنوي المطبوعة، بينما في س «وهو ما لاختيار».

(٢) لم يسمع استعماله عن العرب.

(٣) كذا في اللكهنوي المطبوعة، وفي الأصل «لأنه» بدل «إلا أنه».

(٤) التعريف الأول لأهل السنة، والثاني للمعتزلة.

(٥) كذا في الأصل، وفي س وطبعة حاشية اللكهنوي لا يوجد: ﴿فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾.

(٦) كذا في الأصل، وفي س وطبعة حاشية اللكهنوي لا يوجد: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾.

(٧) في هامش الأصل لبعض الأفاضل تعليق، نصه: «إذ يمكن أن يقال: الهداية في قوله تعالى (إنك لا تهدي إلخ) بمعنى الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، يعني إنك لا تتمكن من=

وقال المصنف في «حاشية الكشاف» /[1] ما محصله: أنها تتعدى بنفسها، وبـ«إلى»، وبـ«اللام»، ومعناها على الأول الإيصال، وعلى الأخيرين[2] إراءة الطريق.

(**سَوَاءَ الطَّرِيقِ**)، أي الطريق المستوي والصراط المستقيم. والمراد به نفس الأمر عموما، ولك أن تخصه بالإسلام، لكن الأول[3] أنسب[4].

(**وَجَعَلَ لَنَا التَّوْفِيقَ خَيْرَ رَفِيقٍ**)، «التوفيق» جعل الأسباب موافقةً للمطلوبِ، ثم خُصَّ بالخيرِ. وحاصله توجيه الأسباب بأسرها نحو المسببات، وقوله «لنا» الظاهر فيه من حيث المعنى تعلقه بـ«ـرفيق»، لكن اللفظ لا يساعده؛ لامتناع تقدم ما في حيز المضاف إليه عليه[5]، ولأن المعمول لا يقع إلا حيث يصح وقوع العامل فيه، فإما أن يتعلق بمحذوف، يفسره المذكور، أو يقال: الظرف مما يتوسع[6] فيه؛ إذ تكفيه رائحةٌ من الفعل، على مجاراة ما ذكره المصنف في قول صاحب «التلخيص»[7] «وأكثرها

= إراءة الطريق لكل من أحببت، بل يمكنك إراءة الطريق لمن أردناه».

(١) هذه العلامة [/] تشير إلى نهاية وجه من ورقة النسخة الخطية (الأصل) وبداية وجه آخر لها.

(٢) كذا في الأصل، وفي س: «وعلى الثانيين»، وفي طبعة حاشية اللكهنوي: «وعلى الثاني والثالث».

(٣) كذا في س وطبعة حاشية اللكهنوي، وفي الأصل: «والأول».

(٤) قال اليزدي في شرحه (٤): «لحصول البراعة الظاهرة بالقياس إلى قسمي الكتاب».

(٥) أي على المضاف، لا على المضاف إليه كما يتبادر من الكلام. وفي س لا يوجد «إليه»، والمثبت الأصل وطبعة اللكهنوي.

(٦) كذا في س وطبعة حاشية اللكهنوي، وفي الأصل: «يتسع».

(٧) صاحب التلخيص هو: العلامة الإمام الشيخ، جمال الدين، أبو المعالي، محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني الشافعي [٦٦٦ ـ ٧٣٩هـ]، المعروف بخطيب دمشق،=

للأصول جمعا»(١)، وأما تعلقه بـ«ـجعل»، فركيك [جدا من حيث المعنى](٢)، كما لا يخفى على من له فطرة سليمة وفطنة قويمة.

(**وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ**(٣) **عَلَى مَنْ أَرْسَلَهُ هُدًى**)، قيل هو(٤) مصدر بمعنى اسم الفاعل، والظاهر أنه اسم للحاصل بالمصدر، أطلق عليه ﷺ مبالغةً، (**هُوَ بِالِاهْتِدَاءِ حَقِيقٌ**)، مصدر مبني للمفعول، أي بأن يُهْتَدَى به(٥)، (**وَنُورًا بِهِ الِاقْتِدَاءُ يَلِيقُ**)، قوله «به» متعلق بـ«ـالاقتداء»، ولا يليق تعلقه بـ«ـيليق»، فافهم.

(**وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ [الَّذِينَ سَعِدُوا]**(٦) **فِي مَنَاهِجِ الصِّدْقِ بِالتَّصْدِيقِ**)، قوله «بالتصديق» متعلق بـ«ـسعدوا»، والباء للسببية، (**وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِيقِ**)، قوله «بالتحقيق» يحتمل تعلقه بـ«ـصعدوا»، والباء للسببية كما سبق

= فقيه قاض، أديب فاضل، له: تلخيص المفتاح للسكاكي في المعاني والبيان، الإيضاح في شرح التلخيص وغيرهما. انظر الأعلام للزركلي: ٦/١٩٢.

(١) قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه المطول على تلخيص المفتاح (١٠): (وأكثرها للأصول) والقواعد، هو متعلق بمحذوف يفسره قوله (جمعا)؛ لأن معمول المصدر لا يتقدم عليه؛ لأنه عند العمل مؤول بـ«أن» مع الفعل، وهو موصول ومعمول الصلة لا يتقدم على الموصول؛ لكونه كتقدم جزء من الشيء المترتب الأجزاء عليه. هذا، والأظهر أنه جائز إذا كان المعمول ظرفا أو شِبهَه، قال الله تعالى (فلما بلغ معه السعي) (ولا تأخذكم بهما رأفة)، ومثل هذا كثير في الكلام، والتقدير تكلف، وليس كل مؤول بشيء حكمه حكم ما أول به، مع أن الظرف مما يكفيه رائحة من الفعل؛ لأن له شأنا ليس لغيره؛ لتنزله من الشيء منزلة نفسه؛ لوقوعه فيه، وعدم انفكاكه عنه، ولهذا اتسع في الظروف ما لا يتسع في غيرها».

(٢) كذا في س، وفي طبعة حاشية اللكهنوي لا يوجد «جدا»، وأما الأصل فليس فيه ما بين [ ].

(٣) في الأصل لا يوجد «والسلام»، وأثبته من نسخة شرح اليزدي.

(٤) كذا في الأصل وطبعة حاشية اللكهنوي، وفي س لا يوجد «هو».

(٥) في الأصل لا يوجد «بأن»، والمثبت س.

(٦) ما بين [ ] ساقط في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي.

في قوله «بالتصديق»، والمعنى: صعدوا معارج الحق وبلغوا أقصاه بسبب التحقيق والإيقان. ويحتمل الاستقرار[1]، والمعنى: هذا الحكم محقق لا ريب فيه، فتأمل.

(وَبَعْدُ)، فَهَذَا)، إشارة إلى المرتب الحاضر في الذهن، سواء كان وضعُ الديباجةِ قبل التصنيف أو بعده؛ إذ لا حضور للألفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج، فما قيل من أنه إن كان وضعُ الديباجة بعد التصنيف فالإشارة إلى الحاضر في الخارج لا يستقيم، إلا أن يراد به الإشارة إلى نقوش الكتاب، دون الألفاظ ودون معانيها ودون المركب من الثلاثة أو الاثنين منها.

ولا يخفى أنه لا يناسب هذا المقام للإخبار عنه بغاية تهذيب الكلام، إلا أن يحمل على المجاز، تسميةً/ للمعَبَّر به باسم المعبر عنه. وفيه نظر بعيد لا يخفى على المستيقظ[2]؛ لأن الحاضر من النقوش لا يكون إلا شخصا واحدا، ومن البين أنه ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم[3]، بل الغرض وصف نوعه وتسميته، وهو النقش الكتابي الدال على تلك الألفاظ المخصوصة الموضوعة بإزاء المعاني المخصوصة، أعم من أن يكون ذلك الشخص من النقش أو غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم، ولا شك في أنه لا حضور لهذا الكلي في الخارج. فالإشارة إلى الحاضر في الذهن على جميع التقادير. ومن هنا علمت أن أسامي الكتب من أعلام الأجناس عند التحقيق[4]،

٣/أ

(١) يعني كون الظرف ـ بالتحقيق ـ استقراريا.

(٢) كذا في الأصل وطبعة حاشية اللكهنوي، وفي س «المتفطن».

(٣) كذا في س، وأراه الصواب، وفي الأصل: «ليس المراد من وصف ذلك الشخص ولا تسمية ذلك الشخص بذلك الاسم»، والذي في طبعة حاشية اللكهنوي: «ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسمية ذلك الشخص بذلك الاسم».

(٤) كذا في، وفي الأصل «عند المحققين»، بينما هو غير موجود في طبعة اللكهنوي.

فتفطن[1].

(**غَايَةُ تَهْذِيبِ الْكَلَامِ**)، أي هذا الكتاب كلام مهذَّبٌ غاية التهذيب، أو تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام، والثاني أنسب كما ترى، وتوجيه الأول لا يخفى. (**فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ**)، أي تنقيحهما وتبيينهما بيانا خاليا عن الحشو والتطويل، والظرفية تجوزية؛ تشبيها للشمول العمومي بالشمول الظرفي، واستعارة لـ«في» الموضوعة للثاني للأول.

(**وَتَقْرِيبِ الْمَرَامِ**)، أي هذا مقرِّب على صيغة اسم الفاعل، أي غاية التقريب للمرام إلى الأفهام، ويحتمل أن يكون التقريب معطوفا على «التحرير» والمعنى هذا[2] غاية تهذيب الكلام في تقريب المقاصد، أي سوقِ الدليل على وجه يستلزم المطلوب[3]. (**مِنْ تَقْرِيرِ**)، يحتمل أن يكون بيانا للمرام، والتعلق بالتقريب بعيد. (**عَقَائِدِ الإِسْلَامِ**)، الإضافة بيانية أو للملابسة، ويمكن أن يراد بالإسلام أهله على طريق المجاز المرسل أو مجاز الحذف.

(**جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً**)، بمعنى اسم الفاعل، أي مبَصِّرا، وكذا «تذكرة»، (**لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الإِفْهَامِ**)، أي تفهيم الغير، (**وَتَذْكِرَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ ذَوِي الأَفْهَامِ، سِيَّمَا الْوَلَدُ**[4] **الأَعَزُّ الْحَفِيُّ الْحَرِيُّ بِالْإِكْرَامِ، سَمِيُّ حَبِيبِ اللهِ عَلَيْهِ**

(١) اختلف في ذلك، فقال ابن الهمام إنها أعلام أشخاص، والعلامة البهاري أنها أسماء أجناس، والشارح أنها أعلام أجناس، واعترض عليها جميعا بحر العلوم في شرح السلم (٢١٠، ٢١١)، وقال عن الرأي الثالث إنه «سخيف جدا».

(٢) في الأصل لا يوجد «هذا»، وأثبته من س واللكهنوي.

(٣) هذا تفسير اصطلاحي لمعنى التقريب، كما تقرر في علم المناظرة، راجع مثلا شرح الرشيدية في آداب البحث والمناظرة: ١٦.

(٤) فيه إشارة إلى أن العلامة السعد رَحِمَهُ ٱللَّهُ له ابن اسمه محمد، وكان من أهل العلم، ومن أجله ألف هذا الكتاب، وقد تعرض له صاحب كتاب «التفتازاني وأراؤه البلاغية»، فانظره إن شئت: ٣٠، ٣١.

التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ، لَازَالَ [لَهُ][1] مِنَ التَّوْفِيقِ قِوَامٌ وَمِنَ التَّأْيِيدِ عِصَامٌ وَعَلَى اللهِ التَّوَكُّلُ، وَبِهِ الِاعْتِصَامُ).

تحقيق معنى «سيما» وبيان إعراب ما بعده

قوله «سيما[2] الولد» «السِّيُّ» بمعنى المثل[3]، يقال هما سيان، أي مثلان، ومعنى «لا سيما» أي لا مثل، و«ما» زائدة أو موصولة أو موصوفة، هذا أصله، ثم استعمل بمعنى التخصيص، وقد تحذف «لا» في اللفظ، لكنه مراد. وعده النحاة من كلمات الاستثناء[4]، وتحقيقه: أنه للاستثناء[5] من الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه أتم بحكم من جنس الحكم السابق[6]. وفيما بعده ثلاثة أوجه: الرفعُ على كونه خبر مبتدإ/ محذوف، والجملة صلة «ما» أو صفته[7]، والنصبُ على الاستثناء، والجرُّ على الإضافة، وكلمة «ما» على الأخيرين زائدة، وقد روي على الأوجه الثلاثة قول امرئ القيس:

٣/ب

«وَلَا سِيَّمَا يَوْم بِدَارَةِ جُلْجُلِ»[8].

** ** **

---

(١) ما بين [ ] سقط في طبعة المطبعة العلوية.

(٢) في الأصل: «لا سيما»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٣) كذا في الأصل ونسخة اللكهنوي المطبوعة، وفي س «سي بمعنى مثل».

(٤) في الأصل: «من الكلمات الاستثنائية»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٥) في الأصل: «ويجعلونه للاستثناء»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٦) في الأصل: «من الجنس السابق»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٧) في الأصل: «صلة لما أو صفة»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٨) هذا مصراع ثان من البيت العاشر من معلقة امرئ القيس، والمصراع الأول: «أَلَا رُبَّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٍ». انظر مثلا شرح المعلقات السبع للقاضي أبو عبد الله الحسين الزوزني: ٢٢، ٢٣.

(الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ[1])

القسم الأول هو الطرف الأول من الكتاب، على معانيه التي سبقت الإشارة إليها، من النقوش المخصوصة أو الألفاظ المخصوصة، باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة، أو المعاني المخصوصة[2]، من حيث عبر عنها بالألفاظ المخصوصة، أو المركب من الاثنين منها، أو من الثلاثة، فمعانيه المحتملة سبعة: ثلاثة آحادية، وثلاثة ثنائية، وواحد ثلاثي[3]، وعلى التقادير فالظرفية في قوله «في المنطق» مجازية؛ إقامةً للشمول العمومي مُقام الشمول الظرفي، [إما[4] بحسب الوجود فقط، وهو[5] فيما سوى المعنى الثالث، أو بحسب الصدق، وهو فيه[6]][7] وفي المعنى الثالث خاصة يكون من قبيل كون الجزء في الكل؛ بناء على أن المنطق مجموع المسائل.

«مقدمة»: وجه قراءته والفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم

(مُقَدِّمَةٌ)، بكسر الدال وبفتحها[8]، بمعنى ما يذكر قبل الشروع في

---

(١) المتن إلى هنا غير موجود في شرح الخبيصي المطبوع بمصر، وهو يبدأ فيه من قوله الآتي «مقدمة». وهو موجود في شرح كل من الدواني واليزدي، وهو صواب النسخة كما يظهر من نقل صاحب كشف الظنون (١/٥١٥).

(٢) كذا في الأصل ونسخة اللكهنوي المطبوعة، وفي س لا يوجد «أو المعاني المخصوصة».

(٣) في الأصل: «وواحدة ثلاثية»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٤) في الأصل لا يوجد «إما»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٥) في الأصل لا يوجد «وهو»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٦) في الأصل: «وبحسب الصدق فيه»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٧) ما بين [ ] بطوله ليس في س، وأثبته من الأصل واللكهنوي مع الفروق التي أشرت إليها، والله أعلم.

(٨) فتح الدال في «المقدَّمة»، هذا ما استنكره صاحب الفائق، وتبعه غيره، كالعلامة بحر العلوم=



المقاصد؛ لارتباطها به، ونفعِه فيها، وهو[1] مقدمة الكتاب. وأما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع في مسائله، وهي معرفة حده وغايته وموضوعه. فمقدمة الكتاب هي طرف من الكلام، ومقدمة العلم هي الإدراكات التي يتوقف عليها إدراكات مسائل العلم، فالمبيِّن هو مقدمة الكتاب، وإدراكات مبيَّنها هي مقدمة العلم.

فلا يرد ما قيل: إن المصنف جعل الأمور الثلاثة في «المطول» نفسها[2] مقدمة العلم، وفي «شرح الرسالة» مقدمة الكتاب؛ لأنه إنما جعل هناك بيان الأمور الثلاثة مقدمة الكتاب لا إدراكاتها، وجعل في «المطول» نفسها مقدمة العلم، وأراد به إدراكاتها، إلا أنه تسامح في العبارة[3].

* * *

= في «شرح السلم» (ص: ١٨٢)، وإليه أيضا ميل الخبيصي شارحِ التهذيب، إلا أن الدواني هنا جوَّز الفتحَ، غيرَ ملتفتٍ إلى ما قاله الزمخشري؛ لأن في الفتح السلامةَ عن التكلفات الواردة ـ لفظا ومعنى ـ في الكسر، وممن جوزه أيضا الشارح المحقق جلال الدين المحلي في شرح جمع الجوامع (٢٧/١). انظر للتفصيل حاشية العطار على شرح الخبيصي: ٢٥.

(١) الضمير يرجع إلى لفظ «ما».

(٢) في الأصل وس لا يوجد «نفسها»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٣) حيث أطلق نفسها وأراد بها إدراكاتها. وانظر لما أشار إليه الشارح هنا المطول للمصنف: ١٣، ١٤، والسعدية له: ٩٤. ثم هذا منه دفعٌ لاعتراض السيد الشريف على التفتازاني في حواشي المطول بأنه جعل في المطول معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم، وجعل تلك الأمور في شرح الرسالة مقدمة الكتاب؛ حيث قال إن مقدمة الكتاب ما يذكر فيه قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به، وهي ههنا أمور ثلاثة، الأول بيان الحاجة إلى الميزان إلخ. انظر حاشية اللكهنوي على شرح الدواني: ٤١.

[الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: بَيَانُ حَاجَةِ النَّاسِ إِلَى الْمَنْطِقِ، عَلَى وَجْهٍ يَنْسَاقُ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِالرَّسْمِ، مبحثٌ: تَقْسِيمُ الْعِلْمِ إِلَى التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ(١)](٢)

(الْعِلْمُ)، هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل(٣)، لَمْ نَقُلْ(٤) «حصول صورة الشيء في العقل»(٥)؛ لما فيه من المسامحة، من حيث إن العلم

(١) تقسيم العلم إلى التصور والتصديق من قبيل تقسيم الجنس إلى الأنواع ـ كتقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس والفيل ـ الذي يكون الامتياز الحاصل منه امتيازا ذاتيا، بدليل عدم جواز انقلاب التصور تصديقا وبالعكس، كما لا ينقلب الإنسان فرسا، هذا بخلاف تقسيم كل منهما إلى الضروري والنظري؛ فإن التمييز الحاصل منه تمييز عرضي، يجوز فيه انقلاب النظري بديهيا وبالعكس. وتقسيم الشيء بحسب الذات مقدم على التقسيم بحسب الوصف. انظر لهذا المبحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ١/١١٧ ـ ١٢٨، البصائر النصيرية للساوي: ٢٥ ـ ٢٨، منطق التلويحات للسهروردي: ١، ٢، المطالع مع شرح القطب: ٦ ـ ١٤، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/٥٥ ـ ١٥٠، السعدية: ٩٦ ـ ١١٣، شرح بحر العلوم على السلم: ١٨٣، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٢٨ ـ ٧٠.

(٢) ما بين [ ] من وضع المحقق.

(٣) والمصنف لم يعرف العلم؛ «إما لاكتفائه بالتصور بوجهٍ مَّا في مقام التقسيم، وإما لأن تعريف العلم مشهور مستفيض، وإما لأن العلم بديهي التصور على ما قيل»، كما قال اليزدي في الشرح (٨)، وأما الذي ذكره الشارح هنا «في معرض التعريف ليس بحد له، بل تعريف له بحسب اللفظ، والأشياء البدهية قد تُعرَّف بحسب اللفظ»، تسديد القواعد للإصفهاني: ٢/٧٧٤.

(٤) أي لم نعرِّف العلم إلخ، وفي الأصل هنا: «ثم نقل»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة (١٢).

(٥) الذي هو المشهور. ثم إن القائلين بالصورة هم الحكماء وبعض المتكلمين المثبتين=

هو نفس الصورة؛ لأنه من مقولة «الكيف» على الأصح، لا حصولها الذي هو النسبة[١] بين الصورة والعقل، ولأن المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة، فلا يشمل الجهلياتِ المركبةَ، ولأنه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية، عند من يقول بارتسام/ صورها في القوى والآلات[٢]، وهو مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك، سواء كانت تلك الصورة[٣] عين ماهية الشيء[٤]، وهو في التصور بالكنه، أو غيرها، وهو في غيره، وسواء كانت تلك الصورة[٥] غير الصورة الخارجية، وهو في العلم الحصولي، أو عينها، وهو في العلم الحضوري، وسواء كانت في ذات المدرك، كما في علم النفس بالكليات، أو في آلاتها، كما في علمها بالمحسوسات، وسواء كانت عين المدرك، كما في علم الباري نفسه[٦] بذاته، أو غيره، كما في علمه بسلسلة الممكنات.

وقد يختص ههنا بالعلم الحصولي أو الحادث، معللا بأن الانقسام إلى البديهية والكسبية إنما يجري فيهما، ولا حاجة إليه؛ لأن الانقسام يجري في

= للوجود الذهني، وأما المنكرون منهم له يفسرون العلم بأنه تعلق بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقية ذات إضافة. هذا باختصار، والتفصيل في المطولات والحواشي، كحاشية العطار على الخبيصي: ٦٠.

(١) في الأصل «نسبة»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة (١٢).

(٢) كذا في نسخة اللكهنوي (١٣)، وفي الأصل وس «دون نفس النفس» بعد قوله «والآلات».

(٣) في الأصل واللكهنوي لا يوجد «تلك الصورة»، والمثبت س.

(٤) كذا في الأصل، وفي س ونسخة اللكهنوي المطبوعة (١٣) لا يوجد «الشيء».

(٥) كذا في الأصل واللكهنوي، وفي س لا يوجد «تلك الصورة».

(٦) كذا في الأصل، وفي نسخة اللكهنوي المطبوعة (١٣) «شأنه» بدل «نفسه»، بينما في س لا يوجد هذا ولا ذاك. وفي نقل العطار في حاشية الخبيصي (٢٩): «.. تعالى شأنه بذاته...».

المطلق، وإن لم يجر في كل نوع منه، على أنه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية إليه، مع أن التعميم أنسب بقواعد الفن.

(إِنْ كَانَ إِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِيقٌ[1])، عدل المصنف رحمه الله[2] عن العبارة المشهورة، وهي «إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة»؛ لأنه يدخل فيها التخييل؛ فإنه إدراك لوقوع النسبة أو لا وقوعها، وكذلك الشك والوهم؛ ضرورة أن المدرَك في جانب الوهم هو الوقوع أو اللاوقوع، إلا أن تلك الإدراكات ليست على وجه الإذعان والتسليم، بل على سبيل التخييل والتجويز[3].

وفي هذا إشارة إلى تحقيق المرام[4] في هذا المقام، وهو: أن التصديق نوع آخر من الإدراك، مغاير للتصور مغايرة ذاتية [فقط][5]، لا باعتبار المتعلق؛

---

(١) المشهور في كلامهم أن التصديق إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وفي عدول المصنف عنه ميزات، اثنتان منها ذكرهما الخبيصي في شرحه (٣٦، ٣٧)، وواحدةٌ الدوانيُّ هنا، واثنتان أخريان مير محمد زاهد الهروي، كما ذكره العطار في حاشية الخبيصي.

(٢) كذا نسخة اللكهنوي المطبوعة (١٤)، وفي الأصل وس لا يوجد «المصنف رحمه الله».

(٣) فالإذعان هو التصديق عند أهل هذا الفن، سواء كان راجحا، وهو الظن، أو جازما غير مطابق، وهو الجهل المركب، أو مطابقا بكلا قسميه ـ الغير القابل للتغير، وهو اليقين، والقابل له وهو التقليد ـ فكل من الظن والجهل المركب واليقين والتقليد تصديق عند المناطقة؛ لأن مناط النظر فيه عندهم إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها على وجه الجزم أو الظن، وهو شامل لما ذكر، وأما على وجه الشك والوهم فلا؛ لعدم الجزم فيه. وأما المتكلمون فلكون العلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل لا يعدون الظن والجهل المركب والتقليد من العلم، بل هي مقابلة له. راجع حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي على التهذيب: ٣٠، ٣١.

(٤) كذا في نسخة اللكهنوي المطبوعة (١٤)، وفي الأصل وس «الأمر» بدل «المرام»، ويوافقهما نقل العطار في حاشية الخبيصي (٣٦).

(٥) كذا في س، وما بين [ ] ليس في الأصل ولا في اللكهنوي وكذا نقل العطار، والظاهر أن إثباته متعين هنا.



كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان[1]. وأن التصور يتعلق أيضا بما يتعلق به التصديق، أعني أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ إذ لا حجر فيه[2]، فيتعلق بكل شيء[3].

(وَإِلَّا فَتَصَوُّرٌ)، سواء لم يكن إدراكا للنسبة أصلا، كتصور الأطراف، أو إدراكا لها لا على وجه الإذعان، إما بأن لا تقبل تلك النسبة تعلق الإذعان، كالنسبة التقييدية والإنشائية[4]، أو بأن تكون قابلة له، لكن لم يحصل الإذعان بها، كما في الصور الأُول المذكورة[5].

٤/ب

تقسيم كل من التصور والتصديق إلى البديهي والنظري

(وَيَقْتَسِمَانِ[6] بِالضَّرُورَةِ)، أي/ يأخذ كلٌّ من التصور والتصديق قسما من

---

(١) كذا في الأصل وفي س، وكذا في نقل العطار، بينما الذي في نسخة اللكهنوي (١٣): «كما يشهد به الوجدان السليم».

(٢) كذا في نسخة اللكهنوي (١٤)، وفي الأصل: «فلا حجر فيه»، وفي س «ولا حجر فيه»، ويوافقه نقل العطار في حاشية الخبيصي (٣٦).

(٣) بخلاف التصديق؛ فإنه لا يتعلق إلا بوقوع النسبة أو لاوقوعها. راجع هامش الأصل، وكذا حاشية الدواني على شرح الشمسية: ٢/٢٦٧. ونقل العطار في حاشية الخبيصي (٣٦، ٣٧) عن مير أبي الفتوح: «اختلفوا في أن التصديق يمتاز عن التصور باعتبار المتعلق أو لا؟ فمنهم من قال: إن التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق، من وقوع النسبة أو لاوقوعها، بل إنما يتعلق بغيره من النسبة وأطرافها، فالتصديق عندهم إدراك متعلق بوقوع النسبة أو لاوقوعها مطلقا، والتصور إدراك متعلق بغير ذلك، فيكون بينهما امتياز باعتبار المتعلق أيضا، ومنهم من قال: لا حجر في التصور، بل يتعلق بما يتعلق به التصديق وغيره من الأشياء، فلا امتياز بينهما إلا بحسب الذات واللوازم، كاحتمال الصدق والكذب دون المتعلق، وهذا هو الحق عند المحققين».

(٤) كذا في س ونسخة اللكهنوي (١٥)، وفي الأصل: «كما في التقييديات والإنشائية».

(٥) «من التخييل والشك والوهم». (من بين سطور نسخة اللكهنوي). وفي س واللكهنوي لا يوجد «الأول»، وأثبته من الأصل.

(٦) ويبدو أن الطوسي في التجريد (٢/٧٧٤) هو أول من استعمل هذه الصيغة (يقتسمان)=

الضرورة، أي الضروري، والاكتساب، أي المكتسب بالنظر[١] بالضرورة. يعني أن انقسامَ كلٍّ من التصور والتصديق إلى الضروري والنظري بديهيٌّ؛ فإن كل عاقل يجد من نفسه أنه يحصل له بعضٌ من التصورات[٢] والتصديقات، كتصور الحرارة والبرودة، والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء، من غير نظر واكتساب، ويحصل له بعضٌ آخرُ منهما، كتصور الْمَلَك والجِنِّ، والتصديق بأن العالم

= في هذا المقام، إلا أن شارحه الإصفهاني ـ وكذلك الدواني هنا ـ لم يتعرض للإشكالية التي تعرض لها اليزدي في شرح التهذيب كما سنشير إليه في الهامش التالي، بل حمله الإصفهاني على معنى «ينقسم»، وهذا غريب. ومحققه أشار إلى وجود نسخة للتجريد، فيها «يُقَسِّمَان»، فالإشكال باق، وفي أخرى «ينقسمان»، فهو يقتضي حرف «إلى» ولا توجد، إلا أن يجاب بأن الجر بنزع الخافض، وفيه ما فيه، فتدبر. وأما متن التهذيب فكما أثبته في شرح كل من اليزدي والدواني، وأما في شرح الخبيصي ففيه «وينقسمان بالضرورة إلى الضرورة والاكتساب بالنظر»، ولله در العلامة العطار، وقد تنبه لهذا الاختلاف ونبه على الفرق الناشئ عنه، كما سأشير إليه في الهامش التالي.

(١) قال اليزدي هنا: «المذكور في هذه العبارة صريحا هو انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر، ويعلم انقسام كل من التصور والتصديق إلى الضروري والكسبي ضمنا وكناية، وهي أبلغ وأحسن من الصريح». ويظهر لي أن هذا الحل مما تفرد به اليزدي، ولم يشر إليه الدواني. وأما توضيح هذه الإشكالية فقد قال العطار فيه (حاشيته على شرح الخبيصي على التهذيب: ٤٩)، بعد أن أشار إلى اختلاف نسخ المتن، كما رأينا في التعليق السابق: «ويرد على هذا الاحتمال ـ يعني احتمال «يَقْتَسِمَانِ» بدل «ينقسمان» ـ اقتضاؤُه تقسيمَ الضروري والنظري إلى تصور وتصديق؛ لأن المعنى حينئذ يُقَسِّم التصورُ والتصديقُ الضروريَّ والمكتسبَ، أي يحصِّل كل منهما قسما من الضروري والمكتسب، فيكون كل من الضروري والمكتسب مَقْسِمًا، والمفروض خلافه، وهو أن المقْسِم هو التصور والتصديق، لا أنهما قسمان»، والغريب أن العطار لم يأت بجواب على هذا الورود، بل تركه هكذا، والغالب على ظني ـ من خلال تتبع كتبه ـ أنه لم يطلع على شرح اليزدي هذا، ولو اطلع عليه لأشار إلى هذا الجواب، هذا، وقد أبدى العطار وجه قراءته على صيغة المجهول أيضا، فيقرأ «يُقْتَسَمَانِ»، فانظر في حاشيته للتفصيل.

(٢) كذا في الأصل، وفي س واللكهنوي: «بعض التصورات».

حادث بالنظر والاكتساب.

دعوى البداهة أسلم من الاستدلال على التقسيم المذكور، واعتراض بحر العلوم عليه

وهذا الطريق، أعني الإحالة إلى البداهة أسلم من تكلف الاستدلال عليه، بأنه لو كان الكلُّ من كل منهما نظريا لدار أو تسلسل، أو بديهيا لَما احتجْنا في شيء منهما إلى الفكر؛ فإنه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور[(١)]، ثم على حدوث النفس، على ما هو المشهور، لا يتم إلا بدعوى البديهة في مقدمات الدليل وأطرافها، وذلك كافٍ في نفي كسبية الكل، فلا حاجة إلى الدليل عليه، ثم لا بد من دعوى البديهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر، وذلك بعينه دعوى البديهة في عدم بداهة الكل. فظهر أن الاستدلال يؤول بالآخرة[(٢)] إلى دعوى البديهة في المطلوب، فَلْيُكْتَفَ به أولا، فافهم ذلك؛ فإنه مما لا تجده لغيرنا، وانظمه في سلك نظائره المنثورة في هذه الحواشي[(٣)].

تحقيق تعريف الضروري والنظري

(الضَّرُورَةَ وَالِاكْتِسَابَ بِالنَّظْرِ)، المشهور في تعريف الضروري والنظري «ما يتوقف حصوله على النظر، وما لا يتوقف عليه»[(٤)]، ويرد عليه أن ما من

---

(١) انظر لإبطال إمكان اكتساب التصديق من التصور سلم العلوم مع شرح بحر العلوم: ٢٠٢.

(٢) كذا في الأصل واللكهنوي، وفي س «بالآخرة يؤول».

(٣) إلا أن محقق الهند العلامة بحر العلوم لم يرتض كلام الدواني هذا، الذي تابعه عليه الملا اليزدي أيضا؛ حيث اعترض عليه في شرح السلم (ص: ٢٠٥، ٢٠٦) مدافعا عن صنيع العلامة محب الله البهاري، صاحب السلم ـ وهو صنيع القوم ـ وقال: «ولا يخفى عليك أن البديهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان، فرب قضية إذا عبر موضوعها بعنوان تصير نظرية، وإذا عبر بعنوان آخر تصير بديهية، فيجوز أن يكون إذا لوحظ إلى المقدمات أنفسها يحكم ببداهتها بديهة، وإذا لوحظ بعنوان بعض التصديقات والتصورات يكون بداهتها نظرية، فلا أول. نعم، لو استدل أولا بأن هذه المقدمات وأطرافها ضرورية، فبعض التصورات أو التصديقات ضرورة لكفى وخف المؤنة، لكن تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر. والحق أن هذا كله جدل، والمطلوب ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال».

(٤) هذا لَفٌّ ونشرٌ غير مُرَتَّبٌ، ولو عكَسَ كان أولى.



تصور وتصديق إلا ويمكن حصوله بلا نظر، بل بالحدس؛ لأن صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس. ولا يمكن الجواب عنه بأنها تكون بديهية بالنسبة إليه، ونظرية بالنسبة إلى غيره؛ إذ حصول تلك القوة لكل فرد ممكن، فلا يتوقف حصوله بالنسبة إليه على الفكر؛ إذ التوقف أن لا يمكن حصول الشيء النظري إلا بعد حصول شيء آخر(١).

والجواب أنا لا نسلم أن التوقف ما ذكرتم؛ فإنهم جوَّزوا تعدُّدَ العلل المستقلة للمعلول الشخصي على سبيل التبادل، بأن يكون هناك علتان، يمكن/ [١/٥] حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداءً، ثم إذا وجد بإحدى العلتين(٢) لا يمكن حدوثه بالعلة الأخرى، ولا شك أنه يمكن حصول المعلول بدون كل منهما؛ لإمكان وجود الأخرى، فلو كان التوقف ما ذكرتم لم يكن شيء منهما علة له؛ إذ العلة هي ما يتوقف عليه الشيء(٣)، [هذا خلف](٤)، بل التوقف هو الأمر المصَحِّحُ لدخول الفاء، وهو الاستتباع. ولا شك أنه يصح في الصورة المذكورة أن يقال: تحققتْ تلك العلةُ فتحقَّقَ المعلولُ، وكذا إذا حصل علم بالكسب يصح أن يقال: حصل الكسب فوجد العلم، وإن أمكن حصول ذلك العلم بغير هذا الطريق.

سلمنا ذلك، لكن لا نسلم إمكان حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب؛ فإن العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص. ومن عرَّفهما(٥) بـ«ما يحتاج في تحصيله إلى نظر وفكر، وما لا يحتاج فيه إليه»

(١) كذا في الأصل، وفي اللكهنوي: «إذ التوقف أن لا يمكن حصول الشيء إلا بعد شيء آخر»، وفي س «.. إلا بعد الآخر».

(٢) في الأصل «ثم إذا وجدت إحدى العلتين»، والمثبت س واللكهنوي.

(٣) كذا في الأصل واللكهنوي، وفي س: «المعلول» بدل «الشيء».

(٤) ما بين [ ] لا يوجد في الأصل، وهو في س واللكهنوي.

(٥) أي النظري والبديهي.

فالأمر أهون عليه؛ فإن الفاقد للقوة القدسية حين هو فاقد يصدق عليه أنه يحتاج في تحصيل المطالب كلها[1] إلى الفكر قطعا. وكأن هذا المعنى هو مراد من عرَّفهما بالتوقف وعدمه. ومن هذا البحث[2] يعلم أن النظرية والبديهية تختلفان باختلاف الأشخاص والأوقات، فتأمل[3].

---

(١) في الأصل «في تحصيل المطلوب»، وفي س «في تحصيل المطالب»، والمثبت اللكهنوي.

(٢) أي بحث الجواب بعد التسليم، حاشية اللكهنوي: ١٩.

(٣) انظر أيضا حاشية الدواني على شرح الشمسية: ٢/٢٦٩، قال بحر العلوم في شرح السلم (ص: ١٩٤، ١٩٥): «قال ـ أي المحب البهاري ـ في «الحاشية»: البديهة والنظرية صفة العلم بل الحادث، ومن ثمت جوزوا لصاحب القوة القدسية أن النظريات بأسرها تصورية ضرورية عنده، فلا يرد بأن شيئا يكون نظريا عند شخص، وبديهيا عند آخر، فلا معنى للتوقف.

وجه الدفع: أن علم كل واحد مغاير لعلم آخر بالشخص، فيجوز أن يتوقف أحدهما دون الآخر. وقد يجاب بالتصرف في معنى التوقف، فتدبر.

اعلم: أن هذا مبني على أن المكتسب بالذات العلم. وقد ذهب المحققون، ومنهم السيد قدس سره الشريف، إلى أن المكتسب بالذات المعلوم، وهو ظاهر عند من يراجع إلى وجدانه؛ فإن المقصود من التحديد ـ مثلا ـ هو حصول كنه الإنسان بأي شخص من أشخاص العلم كان، فحينئذ لا جواب إلا الأخير.

وتفصيله: أنه ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي، بل الأمر المصَحِّحُ لدخول الفاء، وإن أمكن حصوله بدونه، واستند البعض لشيوع استعمال التوقف بهذا المعنى في كلامهم؛ فإنهم جوزوا تبادل العلة المستقلة على معلول واحد شخصي، مع إطلاق لفظ التوقف فيها، مع إمكان وجود المعلول بدون كل واحد منها، وليس الجواب موقوفا على هذا كما ظن؛ فإن هذا غلط فاحش، وقال هذا الظان الجليل في الجواب: إن المراد في تعريف الكسبي من الحصول مطلق الحصول، وفي تعريف الضروري الحصول المطلق، فالنظري ما يتوقف حصول في الجملة على النظر، والضروري ما لا يتوقف جميع أنحاء حصولاته على النظر، فما يحصل لواحد بالنظر يكون نظريا دائما، وإن حصل لآخر بلا نظر، وإنما الضروري ما يحصل لكل واحد من غير نظر، ولا يخفى ما فيه؛ إذ لو كان هو المصطلح من عند نفسه فلا مشاحة، لكن الإشكال باق على ما هو مقرر عند القوم. وإن زعم أن مراد القوم هو=

تعريف النظر

(وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُولِ لِتَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ)، لما كانت معرفة القسم الثاني[1]، بل القسمين موقوفة على معرفة النظر عرَّفه. والملاحظة هي توجُّهُ النفس نحوَ المعلوم، كما يظهر لك إذا حصل فيك صورة الشيء، والتفَتَّ إليه بها، وربما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء، بأن تجعل تلك الصورة آلة لملاحظة غير ذلك الشيء، كما في معاني الحروف وغيرها.

فالنظر هو توجه النفس والتفاتها إلى المعقول، أي إلى ما حصل صورته في العقل؛ لتحصيل أمر مجهول، تصورا كان المعقول والمجهول أو تصديقا، واحدا كان التصور، كما في الحد بالفصل وحدَه، والرسمِ بالخاصة وحدَها، أو كثيرا، كما في غيرهما.

واعلم: أن النظر والفكر كالمترادفين، على ما قاله ناقد «المحصل»[2]، والمشهور في تعريفهما «ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول»، وأُورِد عليه

= هذا كما هو ظاهر كلامه فباطل، وإلا لم يتم الدليل الآتي، ولا يستقيم قولهم: مبادئ البرهان يجب أن يكون ضرورية أو منتهية إليها، ولكان أكثر المصادرات الهندسية نظرية، إلى غير ذلك من المفاسد، كما لا يخفى على المتدرب».

وقد عرفت فيه موافقته للدواني على أن بيان معنى التوقف، وعدم موافقته على ما استند إليه في ذلك.

(١) وهو النظري.

(٢) المحصل للإمام فخر الدين الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ، شرحه عدد من العلماء، منهم النصير الطوسي - هو: أبو جعفر، محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي الطوسي، الملقب بنصير الدين الطوسي، ولد بطوس عام ٥٩٧هـ/١٢٠١م، فيلسوف منطقي رياضي، إمامي العقيدة على الأرجح، له: شرح الإشارات، والتجريدُ، ونقدُ التنزيل وغيرها، مات ببغداد عام ٦٧٢هـ/١٢٧٤م - وسماه تلخيص المحصل، إلا أنه ليس تلخيصا له، بل هو نقد له، كما يصفه المحققون، كالدواني هنا، وكذا السيد الشريف وغيرهما. راجع كشف الظنون لحاجي خليفة: ٢/١٦١٤. وانظر لما قاله الطوسي في نقد المحصل: ٢٤.

٥/ب

بأنه يخرج منه التعريفُ[(١)]/ بالمفرد، كالفصل وحدَه، والخاصة وحدَها.

والجواب بأن المعرف يجب أن يكون معلوما بوجهٍ مَّا، فالتعريف بالمركب من ذلك الوجه والمفرد، أو بأن التعريف بالمفرد إنما يكون بالمشتقات، وهي مركبة، من حيث اشتمالها على الذات والصفات، أو من حيث إنها أعم بحسب المفهوم، فلا بد من قرينة مخصصة، فالتعريف بالمركب من معنى المشتق والقرينة، أو [بما قال الشيخ][(٢)] بأن التعريف به نَدَرٌ خِدَاجٌ[(٣)] **لا يتم بعضه**، وبعضُه يفضي إلى نوع تكلف، فلذلك عدل المصنف إلى هذا التعريف؛ لشموله جميع أفراد النظر بلا كلفة، سواء كان بالمفرد أو بالمركب، معلوما كان أو مظنونا أو مجهولا بالجهل المركب[(٤)].

ثم اعلم: أن المراد بالملاحظة هو التوجه نحو المعلوم قصدا، كما نبه عليه السياق، سيما وقد قيده بالغاية، فلا ينتقض بتعقل المبادئ المرتبة دفعة بالحدس؛ لأنه ليس بقصد النفس واختيارها، بل يسنح لها بغير اختيارها، إما عقيب شوق أو تعب أو بدونهما، فافهم[(٥)].

احتمال الخطأ في الفكر والاحتياج إلى قانون عاصم عنه

(وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَأُ[(٦)] فَاحْتِيجَ إِلَى قَانُونٍ يَعْصِمُ عَنْهُ، وَهُوَ الْمَنْطِقُ)، أي

---

(١) كذا في نسخة اللكهنوي (٢١)، وفي الأصل: «يخرج عن التعريف».

(٢) ما بين [ ] ليس في الأصل ولا في س، وهو في نسخة اللكهنوي. والشيخ هو: أبو علي، الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، ولد على مقربة من «بخارى»، عام ٣٧٠هـ/٩٨٠م، وتوفي عام ٤٢٨هـ/١٠٣٧م. له: الشفاء، الإشارات والتنبيهات، وغيرهما. انظر تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي: ٥٢ ـ ٧٢.

(٣) أي أن التعريف بالمفرد قليل ناقص.

(٤) راجع الدسوقي على الخبيصي: ٥٥، ٥٦، والعطار عليه: ٥٧.

(٥) هذه الفقرة نقلها العطار في حاشية الخبيصي (٥٧) عن الشارح ببعض اختلاف.

(٦) وهذا الكلام مشعر بوقوع الخطأ في التصورات أيضا، وإن لم يذكر الشارح مثالا له،=

قد يقع فيه الخطأ، كما نشاهده منا ومن غيرنا؛ إذ لولاه لما تناقض النتائج التي تتأدى إليها الأفكار، فاحتيج إلى قانون، أي قاعدة كلية، يستنبط منها أحكام الجزئيات، يعصم ذلك القانون الذهن[1] عن الخطإ إذا رُوعِي. فهذا تقرير وافٍ، لا حاجة فيه إلى إثبات عدم كفاية الفطرة الإنسانية في التمييز بين الصواب والخطإ؛ إذ وقوع الخطإ في الفكر كافٍ في استلزام الاحتياج إلى العاصم، على أنه لو كفَتْ لم يقع الخطأ وقوعا شائعا، حسبما يدل عليه لفظة «قد» التحقيقية، والهيئةُ الاستقبالية الاستمرارية. وطوى حديث نظرية المنطق وبديهيته؛ إذ لا حاجة إليه في بيان الحاجة.

= إلا أن السيد قال في شرح المواقف: لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلا؛ فإنا إذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان، فتلك الصورة صورة للإنسان، وعِلم تصوري به، والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي، فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له، موجودا كان أو معدوما، ممكنا كان أو ممتنعا، وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات، وقال الخيالي في حاشية النسفية (٢٤): «هذا هو المشهور بين الجمهور، ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه، والمتصوَّر في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته». قال عبد الحكيم في حواشيه: «حاصله: أن كون تلك الصورة تصورَ وإدراك الإنسان موقوف على أن يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه؛ حتى يكون العلم بالشبح من وجه الإنسانية عين العلم بالإنسان الذي هو وجهه، لكن الفرق ثابت؛ فإن معنى العلم بالوجه هو أن يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه، فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته، ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه أن يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته. فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء، فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالإنسان، وإن كان مطابقا، لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا، والمقصود في المثال المذكور هو هذا؛ إذ المتصور هو الشبح، والصورة الإنسانية آلة ملاحظته».

(١) في س لا يوجد «الذهن»، والمثبت الأصل واللكهنوي.

فإن قلت: وقوع الخطإ بالفعل إنما يستلزم الاحتياج إلى معرفة الطرق الفكرية وموادها على الوجه الجزئي، لا على الوجه الكلي؛ فإنه ما لم تُعرَف الطرق الجزئية لا يحصل التمييز بين الخطإ والصواب، [فقد ثبت الاحتياج/ إلى جزئيات المنطق[1]، لا إليه، فلا يتم التقريب[2]][3]، ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول: إنما يثبت الاحتياج إلى معرفتها إما على الوجه الكلي، أو على الوجه الجزئي، فقد ثبت الاحتياج إلى الأعم من المنطق، لا إليه، فلا يتم التقريب[4]؟

1/6

قلت: وقوع الخطإ في الفكر[5] بالفعل يستلزم عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد، وقد بُيِّن[6] أن العلم اليقيني بالجزئيات النظرية إنما يحصل من الكليات، فقد ثبت الاحتياج إلى قانون في اكتساب المطلوب في الجملة، ولا نعني بالاحتياج ههنا إلا هذا القدر. وفيه نظر، وله جواب.

* * *

(١) كذا في الأصل وس، وفي اللكهنوي: «إلى الأعم من المنطق»، بدل «إلى جزئيات المنطق».

(٢) في الأصل «التفريع»، والمثبت س، وهو الصواب، والتقريب سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب كما ذكرناه قبلا.

(٣) ما بين [ ] ليس في اللكهنوي، وأثبته من الأصل وس.

(٤) في الأصل «التفريع»، والمثبت س.

(٥) في الأصل «التفريع»، والمثبت س، وهو الصواب، والتقريب سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب كما ذكرناه قبلا.

(٦) لا يوجد في الأصل واللكهنوي «في الفكر»، وأثبته من س.



[الْأَمْرُ الثَّانِي: بَيَانُ مَوْضُوعِ الْمَنْطِقِ[1]]

بيان المراد بالموضوع لكل علم

(وَمَوْضُوعُهُ)، موضوع العلم[2] ما يُبْحَثُ فيه عن أعراضه الذاتية، أي يرجع البحث فيه إليها، وهي الخارج المحمول الذي يلحق الشيءَ لذاته، أو لما يساويه، على ما ذكره المتأخرون. وذلك البحث إما بأن يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسألة، ويُثْبَتَ له ما هو عرض ذاتي له، كالجسم الطبيعي في قولهم «كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي»، أو بأن يجعل نوعه موضوع المسألة، ويثبت له ما هو عرض ذاتي له، كالحيوان في قولهم «كل حيوان فله قوة اللمس»، والفلك في قولهم «كل فلك لا يقبل الخرق والالتئام»، أو يثبت له ما يعرضه لأمر أعم منه، بشرط أن لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم، كما صرح به ناقد «التنزيل»[3]، كقول الفقهاء «كل مسكر حرام»، أو بأن يجعل عرضه الذاتي أو نوعه موضوع المسألة، ويثبت له العرض الذاتي له، أو ما يلحقه لأمر أعم، بالشرط المذكور، كقولهم «كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد أن يسكن بينهما».

---

(١) انظر لهذا المبحث: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/١٥٠ ـ ١٧٣، البصائر النصيرية للساوي: ٢٩، ٣٠، المطالع مع شرح القطب: ١٤ ـ ١٩، السعدية: ١١٣ ـ ١١٨، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٧١ ـ ٨٢، شرح بحر العلوم على السلم: ٢١٢ ـ ٢١٨.

(٢) كذا في الأصل وس، وفي اللكهنوي: «موضوع كل علم».

(٣) كذا في س ونسخة اللكهنوي، ويوافقه صنيع اليزدي في شرحه، وفي الأصل: «ناقد المحصل»، ولا فرق في المعنى؛ إذ يراد بهما جميعا النصير الطوسي، وأما المسألة المشار إليها هنا فلم أجدها في نقد المحصل، وأما التنزيل هو تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار في المنطق والحكمة لأثير الدين الأبهري، وللطوسي نقده المسمى «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار»، أشار محقق تسديد القواعد (١/٣٣) إلى أنه طبع في إيران محققا، وليس عندي منه نسخة للأسف.



فقولهم «ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية» مجمَل، تفصيله ما ذكرناه[1]؛ إذ لا ريب في أنه يبحث في العلوم عن الأحوال المختصة بأنواع موضوع العلم كما مر، بل ما من علم إلا وقد يوجد فيه ذلك، كما يظهر لمن تتبع. وقد نص الشيخ في «الشفاء» بعدما عرَّف موضوع الصناعة بما يبحث فيها عن الأحوال المنسوبة إليه، والعوارض الذاتية له على أن المسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع أو لأنواعه أو لعوارضه، ويمكن أن/ يكون قوله «عن الأحوال المنسوبة إليه» إشارة إلى المحمولات التي ليست أعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم، كما مر تفصيله.

وأما تعريف المتأخرين حيث لم يأخذوا فيه إلا الأعراض الذاتية للموضوع فإما محمول على المسامحة؛ اعتمادا على ما يفصل في مقامه، أو مبني على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة، كما فرق بين موضوعهما، فيكون محمول العلم ما ينحل إليه محمولات المسائل على طريق الترديد، مثلا: امتناع الخرق مع المحمولات التي تقابله إذا أخذ على وجه الترديد كان عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي؛ فإنه لا يخلو عن أحدهما.

فإن قلت: لا حاجة إلى ذلك؛ إذ المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع أفراد الموضوع، إما على سبيل الانفراد، أو على سبيل التقابل، وكل من محمولات المسائل مع مقابلاتها، أعني محمولات المسائل الأخر شامل لجميع أفراد موضوع العلم، فيكون عرضا ذاتيا له؟

قلت: قد صرح الشيخ وغيره بأن ما يلحق الشيءَ لأمر أخص، وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه إلى أن يصير نوعا معينا متهيأ لقبوله ليس عرضا ذاتيا له.

---

(١) هذا التفصيل الذي ذكره الشارح نقله عنه العلامة بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٥٩٧، ٥٩٨) موافقا له.



فإن قلت: لم يجعله الشيخ خارجا عن العرض الذاتي مطلقا، كيف وقد مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية، مع أنه قد حقق هو وغيره أن المستقيم والمنحني مختلفان نوعا[1]، وكذا الزوج والفرد، بل إنما أخرجه عن القسم المختص على الإطلاق؛ حيث قال [في الفصل الرابع من المقالة الثانية من «الشفاء»][2]: والقسمة المستوفاة الأولية إما أن تكون بفصول، وإما أن تكون بعوارض، هي للجنس أيضا أولية، مثل قولنا «كل كَمٍّ إما مساو أو غير مساو»، وقولنا «كل جسم إما متحرك أو ساكن»، وإما بعوارض لا تكون للجنس أولية، وإن كانت القسمة بها[3] أولية، وذلك إذا كانت العوارض إنما تعرض للجنس إذا صار نوعا معينا، مثل قولنا «كل عدد إما زوج أو فرد»، فالزوج والفرد ليس بعرض للعدد أولا، بل ما لم يصر[4] العدد نوعا معينا[5] لم يكن زوجا أو فردا؛ لأن الزوج/ والفرد عوارض لازمة لأنواعه.

وكذلك قسمة الحيوان إلى الضاحك وغير الضاحك؛ لأن هذه العوارض تعرض للإنسان وغيره بعد أن قامت طبائعها النوعية، ولا يكفي طبيعة الجنس في أن يعرضها شيء من هذه العوارض، فهي من حيث القسمة أولية للجنس، وأما بذواتها فليست أولية.

قلت: هذا الكلام من الشيخ تصريح بأن عد الشامل على سبيل التقابل من الأعراض الذاتية مسامحة، وأن العرض الذاتي ههنا بالحقيقة هو القسمة، لا كل واحد من القسمين، ولا شك أن البحث لم يقع صريحا في شيء من المسائل

(١) «نوعا» غير موجود في الأصل، وأثبته من س ونسخة اللكهنوي.
(٢) ما بين [ ] غير موجود في س، وأثبته من الأصل ونسخة اللكهنوي.
(٣) كذا في س ونسخة اللكهنوي، وفي الأصل «إليها» بدل «بها».
(٤) في نسخة اللكهنوي «فما لم يصر»، والمثبت من الأصل وس.
(٥) كذا في نسخة اللكهنوي، وفي الأصل «معلوما» بدل «معينا».

عن المفهوم الْمُرَدَّد بين القسمين الذي هو العرض الذاتي بالحقيقة، فلا بد من أن يصار إلى ما ذكرنا.

وأيضا قد شرط الشيخ[1] في الشامل على سبيل التقابل أن لا يخلو الموضوع عنه وعن مقابله، بحسب المضادة أو بحسب العدم الذي يقابله خصوصا، مثل الخط بالنسبة إلى الاستقامة والانحناء، والعدد بالنسبة إلى الفردية والزوجية؛ حيث قال وما لا يخلو الموضوع عنه لا إلى مقابل مثله بل إلى سلب فقط فهو عرض غريب.

وحاصل كلامه: أنه لا بد أن يكون مع ضده أو عدمه شاملا لجميع أفراد الموضوع، وتلك المحمولات ربما لا يكون بينها تقابل التضاد ولا العدمِ والملكة، كما في الأحوال المخصوصة بأنواع الجسم الطبيعي من الأفلاك والمعادن والنباتات والحيوانات؛ إذ المراد بالتضاد ههنا التضاد الحقيقي، والذي[2] يدل عليه أنه قال القسمة الأولية بالأعراض الذاتية قد تكون بتقابل، كقولنا «كل خط إما مستقيم، وإما منحن»، و«كل عدد إما زوج وإما فرد»، وقد يكون بغير تقابل، كقولنا «إن من الحيوان ما هو سابح، ومنه ما هو ماش، ومنه ما هو زاحف، ومنه ما هو طائر»، فقد جعل القسمة الأخيرة لا على التقابل مع تحقق التضاد المشهور بين الأقسام.

ولقد أشبعنا الكلام، وقد بقي بعدُ دقائق في هذا المرام، تركناها لضيق المقام، وإنما اتبعنا أثر قول الشيخ تنزلا إلى مدارك الصُّحُفِيَّة[3] الجهال،

---

(١) جواب ثان عن قوله: فإن قلت لا حاجة إلخ.

(٢) كذا في نسخة اللكهنوي، وفي س والأصل لا يوجد «والذي».

(٣) نسبة إلى الصحف بمعنى الكتب، يعني بهم الجامدين على ما في الكتب الحرفيون أو النصيون في عرف المعاصرين، ثم فيه تعريض بمعاصره صدر الدين الشيرازي، كما في هامش نسخة اللكهنوي (٣١).



العارفين الحق بالرجال، وأما المرتفعون عن حضيض النقص إلى ذروة الكمال فيتحلون[١] بنور البصيرة جلية الحال، ولا يلتفتون إلى ما قيل أو يقال.

(الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ وَالتَّصْدِيقِيُّ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُوَصِّلُ إِلَى مَطْلُوبٍ تَصَوُّرِيٍّ، فَيُسَمَّى مُعَرِّفًا، أَوْ تَصْدِيقِيٍّ، فَيُسَمَّى حُجَّةً). أي/ موضوع المنطق المعلوم التصوري، من حيث يوصل إلى مطلوب تصوري، والمعلوم التصديقي من حيث يوصل إلى مطلوب تصديقي.

وقد خالف المصنف الظاهر[٢] المشهور في قصر البحث على الموصل القريب في القسمين؛ حيث قال في الأول «فيسمى معرفا»، وفي الثاني «فيسمى حجة»؛ فإن بحث المنطقي في التصورات والتصديقات لا يختص بالموصل القريب الذي هو المعرف والحجة، بل يبحث عن الإيصال البعيد فيهما، والأبعد في التصديقات.

ولعل ذلك تصرف منه بضم النشر وإرجاع جميع المباحث إلى الموصل القريب؛ حتى يكون قولهم «الجنس كذا» في قوة قولنا: «إن الحد يتألف من الأمر الذي هو كذا»، أو «المعرف جزؤه كذا»، وقس عليه حال القضايا؛ إذ لا شك أنه يحصل بحسب تلك الأحوال أحوال الموصل القريب. ونظير ذلك[٣] ما يرتكبه بعض[٤] من يجعل موضوع الطب بدن الإنسان في قولهم «الزنجبيل حار» أن معناه بدن الإنسان يسخن بأكل الزنجبيل، فلا يستبعد كثيرا[٥].

(١) كذا في الأصل، وفي س «يتجلون»، وقال اللكهنوي في حاشيته إن هناك نسختين: بالجيم المعجمة والحاء المهملة.

(٢) في الأصل لا يوجد «الظاهر»، وأثبته من س ونسخة اللكهنوي.

(٣) أي نظير تكلف المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(٤) في س واللكهنوي لا يوجد «بعض»، والمثبت من الأصل.

(٥) هنا تنتهي نسخة اللكهنوي المطبوعة. ومن هنا ستكون المقابلة بين النسختين الخطيتين فقط (الأصل، س)، كما ذكرت ذلك في قسم الدراسة.

(فَصْلٌ
التَّصَوُّرَاتُ)

[مَبْحَثٌ فِي الدَّلَالَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا[(١)]]

(دَلَالَةُ اللَّفْظِ)، الدلالة هي: كون الشيء[(٢)] بحيث يعلم[(٣)] منه شيء آخر[(٤)]، وإنما تنحصر[(٥)] ....

(١) انظر في هذا المبحث: الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي: ١/١٣٩، ١٤٠، البصائر النصيرية للساوي: ٣٣، منطق التلويحات للشهروردي: ٣، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/١٧٣ ـ ١٩١، المطالع مع شرح القطب: ١٩ ـ ٢٦، السعدية: ١١٨ ـ ١٢٧، السلم مع شرح بحر العلوم: ٢٢٢ ـ ٢٣٠، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٨٢ ـ ١٠٣.

(٢) عبر بلفظ الشيء حتى ينطبق التعريف على أقسام الدلالة كلها.

(٣) عرفها ـ أي الدلالة ـ بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٢٢٦): «كون الشيء بحيث يلزم من تصوره تصور شيء آخر»، ولعله عدل عن لفظ «العلم» إلى التصور لما يرد عليه من أن العلم يلزمه أن لا يكون للفظ دلالة عند التكرار؛ لامتناع علم المعلوم، ومن هنا فسره السيد في حواشي المطالع بأن المراد بالعلم في كلامهم مجرد الالتفات والتوجه. راجع عبد الحكيم على السيد على الشمسية: ١/١٧٥، والعطار على الخبيصي: ٨٧.

(٤) هذه هي الدلالة عند أهل هذا الفن، فخرج بها الدلالة المجازية، وأما عند أهل العربية فهي «فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه، فإن كان ذلك المعنى موضوعا له اللفظ فالدلالة مطابقة، أو جزئه فتضمن، أو خارجا عنه فالتزام». راجع شرح السلم لبحر العلوم: ٢٢٧، ٢٢٨.

(٥) أي الدلالة اللفظية، وإلا فإن انحصار مطلق الدلالة في اللفظية وغير اللفظية ليس استقرائيا، بل هو عقلي، كما أشار إليه السيد في حاشية الشمسية (١/١٧٧)، فكان على الشارح أن يصرح بقيد «اللفظية»، حتى يزول الإيهام الواقع لسبب سبق مطلق الدلالة قبله في معرض التعريف. ثم «الحصر إما عقلي، إن كان يجزم العقل به بمجرد ملاحظة القسمة، مع قطع=

بالاستقراء[1] في عقلي، وهو: ما[2] يَجِد العقلُ بين الدال والمدلول علاقةً ذاتية، ينتقل لأجلها منه إليه، كدلالة الأثر على المؤثر، أو أحد أثري المؤثر الواحد على الأثر الآخر، ووضعي، وهو: ما كانت العلاقة بينهما جَعْلَ الجاعل إياه له، وطبعي، وهو: ما كانت العلاقة بينهما إحداثَ الطبيعة الأولَ عند عُروض الثاني، كـ«أح أح»[3] على السعال، وأصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا، وصوت استغاثة العصفور عند القبض عليه؛ فإن الطبيعة تنبعث بإحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني.

فالرابطة بين الدال والمدلول ههنا هي الطبع، كما أنها في الأول هي الوضع، وهي لا تنحصر في اللفظ[4]؛ فإن دلالة الحمرة على الخجل، والصُّفرة على الوجل منها، بل دلالة حركة النبض على المزاج المخصوص[5]. فإن

= النظر عن أمر خارج عنه، وإما استقرائي، إن لم يكن كذلك، وبه نص - أي السيد - قدس سره في حواشي الشرح العضدي، ومنهم من قسم القسم الثانيَ إلى ما يجزم به العقل بالدليل أو التنبيه، وسماه قطعيا، وإلى ما سواه، وسماه استقرائيا، والحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة، إلا أن لجعل الجاعل مدخلا فيه». عبد الحكيم على السيد على شرح الشمسية: ١/١٧٧.

(١) قال السيد في حاشية شرح الشمسية (١/١٧٧): «لا بالحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات؛ فإن دلالة اللفظ إذا لم تكن مستندة إلى الوضع ولا إلى الطبع لا يلزم أن تكون مستندة إلى العقل قطعا، لكنا إذا استقرينا فلم نجد إلا هذه الأقسام الثلاثة».

(٢) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «وهو ما».

(٣) بفتح الهمزة وضمها والحاء المهملة. حاشية السيد على الشمسية: ١/١٧٦.

(٤) هذا رد على السيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث أنكر وجود الطبيعية في غير اللفظية، في «حواشي المطالع» - كما في عبد الحكيم على السيد على الشمسية (١/١٧٥) - واختار المحب البهاري مذهب الدواني؛ حيث قال في منهيته على السلم (٣٨٥): «أنكر السيد وجود الطبيعية في غير اللفظية، وأثبته المحقق الدواني، وهو الحق»، وانظر أيضا شرح بحر العلوم على السلم: ٢٢٣.

(٥) كذا في الأصل، وفي نقل عبد الحكيم في حاشية السيد على الشمسية (١/١٧٥) هكذا:=

نوقش بأنها من قبيل دلالة الأثر على المؤثر، أو أحد معلولي علة واحدة على الآخر أمكن إجراؤها في «أح أح». وإن فرق بأن الطبيعة تضطر في هذه الصور إلى إصدار هذه الآثار، بخلاف «أح أح» مُنِع عدم الاضطرار أيضا في الثاني، لا سيما عند اشتداد المرض.

والتحقيق: أنه إن كان المرض المخصوص مستلزما/ للصوت المعين، والمزاجُ المعين للحركة المعينة[1]، والكيفياتُ النفسانية لتلك الألوان[2] استلزاما عقليا كانت لها دلالة عقلية، ولا ينافي ذلك تحقق الدلالة الطبيعية أيضا؛ فإن من لا يعرف الارتباط العقلي بين تلك الدوال ومدلولاتها ينتقل إليها بمجرد ممارسة عادة الطبيعة، ولا شك أن هذه الدلالة ليست عقلية؛ لأنها ليست مستندة إلى العلاقة العقلية، حتى لو فرضنا انتفاءها كانت باقية على حالها. وبالجملة فتحقق الطبيعة في غير اللفظ ظاهر، ومن أمثلته ركض الدابة الأرض بيدها عند مشاهدة الشعير، إلى غير ذلك مما يجده من تتبع.

١/٨

تقسيم الدلالة إلى مطابقية وتضمنية والتزامية

(عَلَى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهُ مُطَابَقَةٌ)، لم يقل «على جميع ما وضع له مطابقة»؛ تنبيها على أن «التمام» لا يُشْعِرُ بالتركيب؛ لأن مُقَابِلَهُ «النقص»، بخلاف «الجميع»؛ فإن مُقَابِلَهُ «البعض»[3]، **(وَعَلَى جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ، وَعَلَى الْخَارِجِ الْتِزَامٌ)**. أقول: حصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقليٌّ؛ فإن اللزوم شرط

= «فإن دلالة الحمرة على الخجل، والصُّفرة على الوجل، وحركة النبض على المزاج المخصوص منها».

(١) أي حركة النبض.

(٢) أي الخجل والوجل للحمرة والصفرة.

(٣) وأما القيد ـ قيد التمام ـ في حد ذاته فليس ضروريا في التعريف، بل وصفه التاج السبكي في الإبهاج (٢/٥٢٥) بأنه «ليس بجيد»، وحذفه من تعريفه في جمع الجوامع (١/٢٣٧)، قال البعض: إنما ذكره رعاية لحسن التقابل مع الشق الثاني، وهو التضمن. راجع حاشية العطار على الخبيصي: ٨٥، وحاشيته على جمع الجوامع: ١/٣١٢.



لتحقق الدلالة الالتزامية، وليس معتبرا في حدها.

وههنا بحث، وهو: أنه إذا وضع لفظ لمجموع الملزوم واللازم يكون له على اللازم دلالتان: دلالةُ تضمُّنٍ؛ لكونه جزءَ ما وضع له، والتزاميةٌ؛ لكونه لازما لجزء ما وضع له، ولازم الجزء لازم الكل، مع أنه لا يصدق عليه أنه دلالة على الخارج، ولا يتوهم انتفاء الالتزامية لتحقق العلاقة واللزوم، حتى لو لم يكن جزء من الموضوع له لتحققت هذه الدلالة.

والجواب: أن المعنى أن دلالته على ما لا يعتبر دخوله من حيث هو كذلك التزاميةٌ؛ إذ حاصلُ مؤدَّى التقسيم: أن الدلالة إما لعلاقةِ كونِ المعنى عينَ الموضوع له، وهو المطابقة، أو لا، فإما لعلاقةِ كونِه جزءًا منه، وهو التضمن، أو لا لعلاقةِ الدخول، وهو الالتزام. ومن ههنا يعلم أنه لو قيل: الدلالة الوضعية إما على تمام ما وضع له من تلك الحيثية أو لا، والثاني إما على جزئه من تلك الحيثية أو لا لكان أظهر وأبين[1].

(وَلَا بُدَّ[2] مِنَ اللُّزُومِ، عَقْلًا)، بأن يمتنع عقلا تصورُ الملزوم بدون تصور[3] اللازم، كما بين العَمَى والبَصَر؛ فإن العمى موضوع **لِلْعَدَمِ الْمُقَيَّدِ** بالبصر[4]/، والبصر خارج عنه؛ فإن إسناده إلى البصر شائع، بدون قرينة

(١) سبقه إليه التاج السبكي في الإبهاج (٢/٥٢٦)، وتعرض له العطار أيضا في حاشية الخبيصي بتوسع: ٨٨، ٨٩.

(٢) المتن هكذا في الأصل، وكذا في شرح الخبيصي (٩٥)، والذي في طبعة المطبعة العلوية وفي بعض الطبعات الأخرى لشرح الملا اليزدي «ولا بد فيه».

(٣) في الأصل لا يوجد «تصور»، والمثبت من س.

(٤) ولا يخفى أن العمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا، لا يقال: العمى عدم البصر، فيكون البصر جزء المفهوم، فالدلالة تضمنية لا التزامية؛ لأنا نقول ـ والكلام للسيد في حواشي الشمسية (١/١٨٥) تحت قول الشارح «والعدم المضاف إلى البصر يكون البصر=

مجازية[1]، قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، وقال الله تعالى: ﴿وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ﴾ [محمد: ٢٣][2]، إلى غير ذلك من النظائر الشائعة، والأصل الحقيقة، على أن المناقشة في المثال غير مرضية، (أَوْ عُرْفًا)، بأن يمتنع في مجرى العادة تصورُ الملزوم بدونه[3]، كما

= خارجا عنه» ـ «المضاف إذا أخذ من حيث هو مضاف كانت الإضافة داخلة فيه والمضاف إليه خارجا عنه، وإذا أخذ من حيث ذاته كانت الإضافة أيضا خارجة عنه، ومفهوم العمى هو العدم المضاف إلى البصر من حيث هو مضاف، فتكون الإضافة إلى البصر داخلة في مفهوم العمى، ويكون البصر خارجا عنه»، وحاصله أن التقييد داخل والقيد خارج. وعلق عليه عبد الحكيم (١/١٨٥) قائلا: «في شرح المطالع في أوائل بحث القضايا: فرقٌ بين جزء الشيء وبين جزء مفهومه؛ فإن البصر ليس جزء من العمى، وإلا لم يتحقق إلا بعد تحققه، بل هو جزء مفهومه؛ حيث لم يكن تعقله إلا مضافا إليه، ولا يحد إلا بأن يقرن البصر بالعدم، فيكون أحد جزئي البيان، اهـ. وهو مخالف لما صرح به ههنا».

(١) أي بدون قرينة تدل على أن العمى المسند للبصر مجاز لغوي، بأن يذكر لفظ العمى الموضوع للعدم مع التقييد بالبصر، ويراد مطلق العدم. هذا، ونقض دليله أبو الفتح، راجع للتفصيل العطار على الخبيصي: ٩٦.

(٢) في الأصل وس خطأ في ذكر الآية، ولا أعيد كتابتها هنا؛ حتى لا يتكرر كتابة القرآن خطأ، والمثبت مما نقله العطار على الخبيصي (٩٦) عن شرح الدواني. ثم هذا استدلال الشارح على خروج البصر عن مسمى العمى، ولكن قال عبد الحكيم في حوشي الشمسية (١/١٨٥): «تركُ ذكر البصر معه في نحو قوله تعالى (صم بكم عمي)، وقوله تعالى: (بل هم قوم عمون) يدل على دخول البصر في مفهومه، وذكرُه معه في قوله تعالى: (فإنها لا تعمى الأبصار) يدل على خروجه عنه».

(٣) قال مير زاهد: هذا اللزوم ليس بمعنى امتناع الانفكاك، بل تلاصق واتصال، ينتقل الذهن بسببه من الملزوم إلى اللازم في الجملة، ولو في بعض الأحيان، فكأن الشارح أراد الامتناع في الجملة، وإلا فإن حمل كلامه على ظاهره يخرج كثير من الدلالات المجازية عن الدلالة التضمنية والالتزامية، مع تصريحهم بانحصارها فيهما. راجع العطار على الخبيصي: ٩٨، وأيضا فواتح الرحموت لبحر العلوم: ١/١٨١.

بين الحاتم والجود.

فقد اختار مذهب أهل العربية[1]؛ لأنه لا ريب في فهم هذا المعنى[2]، فإسقاطه عن درجة الاعتبار غير مستحسن، والعذرُ[3] بالاختلاف بحسب العادة غير مسموع؛ فإن الوضعية أيضا تختلف باختلاف الأوضاع[4].

(وَتَلْزَمُهُمَا[5] الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيرًا)؛ لأن الدلالة على جزء الموضوع له

---

(١) «أهل» ساقط في الأصل، وثابت في س ونقل العطار على الخبيصي (٩٨)، أي اختار المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مذهب أهل العربية في كفاية اللزوم العرفي في الدلالة الالتزامية، خلافا لمذهب أهل المنطق. وممن خالف أهلَ العربية التاج السبكي أيضا في جمع الجوامع (٢٣٨/١).

(٢) أي الجود عند إطلاق الحاتم. وفي نقل العطار على الخبيصي (٩٨): «ريبة» بدل «ريب».

(٣) أي للمنطقيين في إسقاطهم له عن درجة الاعتبار.

(٤) ومع ذلك لم يقل أحد بسقوطها عن الاعتبار بهذا الاختلاف. وفي الهامش «وهذا غير مسلم؛ فإن عذرهم بما ذكروا واضح؛ لأنهم لا يعتبرون إلا الأمور الكلية المنضبطة، كما لا يخفى»، والشارح الخبيصي أيضا ممن خالف رأي الشارح؛ حيث قال في شرحه (٩٨): «إن اعتبار اللزوم العرفي خروج عن الفن..»، إلا أن جمعا من الفضلاء وافقوا الدواني في هذا الرأي، منهم المحققون الثلاثة الكبار: البهاري ـ في سلم العلوم، دون مسلم الثبوت ـ ومير زاهد وبحر العلوم، يقول مير زاهد: «لو اعتبر اللزوم العقلي فقط لخرج المجازات والكنايات المعتبرة في المحاورات والمخاطبات، ولا شك أن نظر المنطقي في الألفاظ ليس إلا باعتبار الإفادة والاستفادة، فلا وجه لتجديد اصطلاح بلا ضرورة، مع إفضائه إلى ضيق في الأمر الدلالة؛ لإخراج تلك الدلالات السابقة في الاعتبار عن الاعتبار. لا يقال: الدال عندهم مجموع اللفظ والقرينة، فاللزوم عقلي مطلقا؛ لأنا نقول: ليس للمجموع معنى ملزوم لذلك اللازم، بل ليس له وضع حقيقي أصلا، تأمل». راجع العطار على الخبيصي: ٩٨، وأيضا شرح بحر العلوم على السلم: ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

(٥) اعلم: أن بيان نسب هذه الدلالات له فائدة، قال عبد الحكيم عنه في حواشي الشمسية (١٨٦/١): إنه «من تتمة التعريفات؛ لأنه موجب لمزيد انكشاف الدلالات، فلا يرد أن بيان الاستلزام لا دخل له في الإفادة والاستفادة».

وعلى لازمه فرع لتحقق الموضوع له، فإن استعمل اللفظ فيه بالفعل كانت المطابقة تحقيقية، وإن لم يستعمل فيه قط فلا خفاء في أن له معنى لو استعمل فيه كان دالا عليه بالمطابقة، وهذا هو التقديري. فقد اختار ههنا أيضا كون الدلالة مستلزمة للقصد، وهو مذهب أهل العربية. وفي هذا المقام كلام طويناه على غرة[1]؛ لضيق المقام[2].

---

(١) كذا في س، والغرة تثن في الثوب، وهو هنا كناية عن عدم الكشف والإظهار، وفي الأصل «على غيره».

(٢) لم يتوسع الشارح ولا اليزدي في شرح هذه الغاية ـ ولو تقديرا ـ بينما الخبيصي أهمل شرحها كليا. ونقل العطار عن مير أبي الفتح «أنه يحتمل أن يكون متعلقا بالمطابقة، أي لو كانت المطابقة اللازمة تحقيقية، ولو كانت تقديرية، ويحتمل أن يكون متعلقا باللزوم، أي لو كان اللزوم تحقيقيا، ولو كان تقديريا، فعلى الأول المراد بالمطابقة أعم من التحقيقية والتقديرية، وعلى الثاني اللزوم أعم من التحقيقي والتقديري. وعلى التقديرين تفسير الكلام بأن التضمن والالتزام يستلزمان تقدير المطابقة، كما وقع من بعض الشارحين ليس على ما ينبغي، اهـ. ووجهه بعض حواشيه بأن التفسير بالاستلزام غير اللزوم في قوله «وتلزمهما المطابقة»، فاللزوم من جانب المطابقة، والاستلزام من جانب التضمن والالتزام، والمفسِّر والمفسَّر يجب أن يكونا متحدين، فافهم... ثم قال أبو الفتح: والظاهر أن هذا التعميم إشارة إلى ما ذهب إليه الشيخ من أن الإرادة شرط في الدلالة المطابقية أو في مطلق الدلالة الوضعية، على الاحتمالين المشهورين في تقرير مذهبه، وإلى توجيه لزوم التضمن والالتزام المطابقة على المذهبين. فالمراد بالمطابقة الحقيقية واللزوم الحقيقي حقيقتهما، وبالمطابقة التقديرية دلالة لو أريد مدلولها كانت مطابقة، وباللزوم التقديري لزوم دلالة لو أريد مدلولها كانت التزامية.

وأما ما قيل في توجيه قوله «ولو تقديرا» أنه إشارة إلى حسم سؤال تقديرُه أن لفظ الفعل بدون ذكر الفاعل يدل على الحدث والزمان تضمنا، ولا يدل على معناه الموضوع له مطابقة؛ لتوقفه على ذكر الفاعل، وكذا يدل على فاعلٍ مَّا التزاما بدون دلالة مطابقة. وتقرير الجواب: أن ذكر الفعل بدون ذكر الفاعل وإن لم يدل مطابقة تحقيقا لكنه يدل مطابقة تقديرا، بمعنى أنه يدل مطابقة على تقدير ذكر الفاعل، والمراد بالمطابقة ههنا أعم=

(وَلَا عَكْسَ)، أي المطابقة لا تستلزم شيئا منهما، أما التضمنية فلتحقق البسائط، وأما الالتزام فلجواز[1] أن يكون معنى لا لازم له عقلي ولا عرفي، فإن ادعى الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فهو قائم، لكن لا يفيد العلم بعدم الاستلزام، بل عدم العلم بالاستلزام. وإن أخذ بمعنى الإمكان الذاتي فيحتاج إلى بيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام.

ولم يتعرض بحال التضمن والالتزام بالاستلزام وعدمه؛ إحالةً إلى فهم المتعلم؛ فإنه كما يجوز بسيط لا لازم له يجوز مركب كذلك، ويجوز أيضا بسيط له لازم، فحال استلزام التضمن الالتزام كحال استلزام المطابقة الالتزام. وأما عدم استلزام الالتزام التضمنَ فمعلوم إذا اعتبر اللزوم العرفي، كما هو رأي المصنف، وأما إذا اشترط العقلي فلا؛ لتوقفه على/ ثبوت بسيط له لازم عقلي[2]، وربما يمنع. ١/٩

* * *

= من التحقيقية والتقديرية، ففيه نظر من وجه، الأول: أن هذا الجواب مردود بأنه لو كفى في لزوم المطابقة التضمن والالتزام عدم انفكاكها عنهما على تقدير غير واقع لكان التضمن والالتزام أيضا لازمين للمطابقة؛ لعدم انفكاكهما عنها، على تقدير أن يكون لكل مدلول مطابقي جزء ولازم ذهني، فيكون التضمن والالتزام لازمين ولو تقديرا للمطابقة، اللهم إلا أن يقال: المعتبر تقدير أمر ممكن، وتقدير ذكر الفاعل مع الفعل تقدير أمر ممكن قطعا، بخلاف التقديرين الآخرين». انظر بقية كلامه في حاشية العطار على الخبيصي: ٩٩، ١٠٠.

(١) عبر في التضمن بالتحقق وهنا بالجواز، انظر للفرق بين التعبيرين العطار على الخبيصي: ١٠٢.

(٢) كذا في س، وفي الأصل: «لا لازم عقلي».

[مبحث الإفراد والتركيب وما يتعلق بهما]

تعريف المركب وأقسامه

(وَالْمَوْضُوعُ إِنْ قُصِدَ بِجُزْءِ مِنْهُ[1] الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى[2] فَمُرَكَّبٌ[3]). جرى ههنا على المشهور من ذلك[4]، وأنت خبير بأنه لا حاجة إلى اعتبار القصد ههنا، بعد اعتباره في أصل الدلالة، ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج إليه للتفهيم لا للتتميم[5]. (إِمَّا تَامٌّ)، وهو ما لا يكون السكوت عليه،

---

(١) كذا في الأصل، وفي شرح الخبيصي (١٠٥) أيضا، والذي في بعض طبعات شرح اليزدي «جزئه» بدل «جزء منه».

(٢) كذا في الأصل، وفي شرح الخبيصي (١٠٥) أيضا، والذي في بعض طبعات شرح اليزدي «معناه» بدل «المعنى».

(٣) يلاحظ أن المصنف قدم في مقام التعريف المركبَ على المفرد، وذلك لأن التعريف باعتبار المفهوم، لا باعتبار الذات، ومفهوم المركب وجودي، ومفهوم المفرد عدمي، والأعدام إنما تعرف بملكاتها. وأما في مقام التقسيم فبالعكس، إلا أنه هنا أيضا قدم المركب على المفرد، خلافا لغيره [انظر مثلا سلم العلامة البهاري]، ولعله لرعاية الإيجاز والاختصار. راجع السعدية: ١٣١.

(٤) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «من ذلك».

(٥) انظر منطق الشفاء لابن سينا: ٢٥، هذا، واستشكل السعد هنا قائلا: «أنه إن أريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات قبل استعمالها والقصد إلى معانيها تدخل في تعريف المفرد، وتخرج عن تعريف المركب، وإن أريد به أنه إن كان بحيث يقصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد، فمثل الحيوان الناطق العَلَم يخرج عن حد المفرد، ويدخل في حد المركب؛ لأنه بحيث يقصد بجزئه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق الذين هما جزءا الشخص المسمى به، وذلك عند إطلاقه على الإنسان،.وأيا ما كان ينتقض التعريفان جمعا ومنعا» (السعدية: ١٢٨، وانظر أيضا العطار على الخبيصي: ١٠٤). وأجاب عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١/١٩٢) بـ«أن اللفظ إنما عرض له التركيب حين الاستعمال وقصد إفادة المعاني الكثيرة؛ فإن الواضع ابتداء إنما وضع الألفاظ لمعانيها متفرقة، والمركب من حيث إنه مركب إنما صار موضوعا بوضع الأجزاء، كما صرح به قدس سره، والاستعمال=



كالسكوت على المسند إليه بدون المسند، أو بالعكس، أو كالسكوت على الأدوات التي هي نواقص الدلالات، كـ«في» و«من»، (خَبَرٌ)، وهو التام الصادق أو الكاذب، (أَوْ إِنْشَاءٌ[1])، وهو التام الذي ليس بصادق ولا كاذب.

(وَإِمَّا نَاقِصٌ)، أي لا يكون تاما، (تَقْيِيدِيٌّ) إن كان الثاني قيدا للأول، وصفا كان أو مضافا إليه أو غيرهما، كقولك «ضرب في الدار» من قولك «ضرب[2] في الدار زيد»، (أَوْ غَيْرُهُ) كـ«في الدار بل زيد»[3].

المفرد وأقسامه

(وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ، وَهُوَ إِنِ اسْتَقَلَّ)، أي في الدلالة، وذلك لكون معناه مستقلا في الملاحظة غير ملحوظ بالتبع، (فَمَعَ الدَّلَالَةِ بِهَيْئَتِهِ[4] عَلَى أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ[5])، أي الثلاثةِ (كَلِمَةٌ)، المراد بالدلالة بهيئته أن يكون نوع تلك الهيئة موضوعا

= عبارة عن ذكر اللفظ وإرادة المعنى، فعلم أن القصد معتبر في التركيب. ولما كان الإفراد عبارة عن عدم التركيب كان معناه عدم القصد، وأن التركيب والإفراد لا يجتمعان في اللفظ في حالة واحدة، فلذا اعتبر المتأخرون القصد في تعريفها، وليس مبناه على أن الإرادة معتبرة في الدلالة على ما وهم»، قال العطار (١٠٤): «أشار بقوله «على ما وهم» للرد على الدواني». راجع أيضا شرح الطوسي على الإشارات: ١٤٤، ١٤٥.

(١) كذا في شرح اليزدي وشرح الخبيصي (١٠٥)، والذي في الدواني «وإنشاء» بالواو.

(٢) في الأصل لا يوجد «ضرب»، والمثبت س.

(٣) كذا في الأصل، وفي س: «كفي الدار بل الدار».

(٤) نقل العطار في حاشية الخبيصي (١١٢): «قال المصنف ـ أي السعد ـ دلالة الكلمة على الزمان بالصيغة إنما يصح في لغة العرب، دون لغة العجم؛ فإن قولك «آمد» و«آيد» متحدان في الصيغة مختلفان بالزمان، مع أن نظر الفن في الألفاظ على وجه كلي غير مخصوص بلغة دون لغة أخرى، وأجاب السيد (في حواشي الشمسية: ١/٢٠٧) بأنه الاهتمام باللغة العربية التي دُون بها هذا الفن غالبا في زماننا أكثر، ولا بعد في اختصاص بعض الأحوال بهذه اللغة. وانظر أيضا حاشية الشارح على الشمسية: ٢/٢٦٩.

(٥) المتن هكذا في الأصل، وفي شرح الخبيصي (١١٢) أيضا، وهو في س وبعض طبعات شرح اليزدي «الأزمنة الثلاثة».

للزمان، ولا ينافي ذلك اشتراط كونها في مادة موضوعة متصرف فيها، فلا يرد أن هيئة «نصر» في مادة «جسق» غير دالة على الزمان، ولا في مادة «حجر»، وقيد[1] الدلالة بالهيئة مغنٍ عن قيد التعيين في الزمان، [وكذا عن قيد الاقتران؛ إذ لا يوجد في غير الكلمة دلالة بالهيئة على الزمان][2] مطلقا.

الكلمات الوجودية من الأداة

(وَبِدُونِهَا اسْمٌ)، سواء لم يدل على الزمان أصلا، أو دل بمادته، كـ«ـالزمان» و«الغبوق» و«الصبوح»، **(وَإِلَّا)**، أي وإن لم يستقلَّ، وذلك لعدم استقلال مفهومه بالملاحظة **(فَأَدَاةٌ)**، تدخل فيها الكلمات الوجودية[3]، كـ«ـكان» الناقصة وأخواتها، ونسبتها إلى الأفعال كنسبة الأدوات إلى الأسماء؛ فإن «كان» مثلا لا يدل على الكون في نفسه، بل على كون الشيء شيئا لم/ يذكر بعدُ[4]، فهذه الكلمات الوجودية إنما تدل على نسبة شيء إلى موضوع غير معين في زمان معين، تكون تلك النسبة لمعنى منتظر[5].

٩/ب

والدليل على أن الأدوات والكلمات الوجودية نواقص الدلالات أنك إذا قلت «في» ـ مثلا ـ ابتداءً، أو في جواب سؤال، أو «كان» كذلك لم يقف الذهن معهما على معنى محصل، فهما يشتركان[6] في أنهما لا يدلان بانفرادهما

(١) في الأصل لا يوجد «قيد»، والمثبت س.

(٢) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

(٣) هكذا سماها المنطقيون، كما ذكر الطوسي في شرح الإشارات: ١٤٧/١، وانظر أيضا السيد على شرح الشمسية: ٢٠٤/١.

(٤) في الأصل لا يوجد «بعد»، والمثبت س.

(٥) هذا الكلام نقله العطار على الخبيصي (١١٥، ١١٦) عن الشارح، ثم بينه العطار قائلا: «ومعنى كون نسبتها إلى الأفعال إلخ أن الأدوات تشارك الأسماء في عدم الدلالة بالهيئة على الزمان، وتفارقها في الاستقلال وعدمه، كذلك الكلمات الوجودية تشارك الأفعال التامة في الدلالة على الزمان، وتفارقها في الاستقلال وعدمه.

(٦) في الأصل «محصل فيهما يشتركان»، والمثبت س.

على معنى مقصود، بل إنما يدلان على نسبة لا تعقل إلا بعد تعقل ما هي نسبة[1] بينهما، فلا يصح إفرادهما لأن يوضع أو يحمل أو يبتدأ بهما أو يخبر، إلا بعد أن يقترن[2] بهما لفظ آخر يتمم نقصا منهما، فيصح حينئذ أن يخبر بهما أو عنهما.

وجميعها إما دال على نسبة غير معينة، أي نسبة هي مرآة لتعرف حال الغير، فتعيينها تابع لتعيين الغير، كـ«في» و«على»؛ فإنهما يدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء المأخوذتين على وجه يكون تعينهما بما ذكر بعدهما، بخلاف الأبوة والبنوة؛ فإنهما وإن دلتا على النسبة، لكن لم تؤخذا من حيث إنهما آلة لتعرف حال الغير، ولذلك هما اسمان.

وإما دال على سلب نسبة، كـ«غير»؛ فإنه دال على سلب الاتحاد، وهذا كلام الشيخ مع شرح قاله. وتشبيه تلك المعاني بالمرآة مما اتفق عليه كلمة المحققين، حتى إن الإمام حجة الإسلام[3] صرح به في «الإحياء»، وتشهد به الفطرة السليمة، ومن لم يجد ذلك فليَتَّهِمْ وجدانَه.

تعريف العَلَم

(وَأَيْضًا)، هذا تقسيم آخر لمطلق المفرد[4]، **(إِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ)**، أي

---

(١) لا يوجد في الأصل «نسبة»، وأثبته من س.

(٢) في س «إلا أن يقترن»، والمثبت الأصل.

(٣) هو: الإمام الهمام، قدوة الأنام، أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي [٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ]، الأشعري الشافعي، إمام الشريعة والطريقة، مجدد المائة الخامسة، له: الاقتصاد في الاعتقاد، المستصفى، إحياء علوم الدين، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، المعيار في المنطق وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبري: ٦/١٩١ ـ ٣٨٩.

(٤) لا للمفرد المطلق كما ذكر بحر العلوم في شرح السلم (٤٥). وعلله ـ أي ما قال الذواني ـ المحقق مير زاهد «بأن كلا من الكلمة والأداة لا يكون علما ولا متواطئا ولا مشككا؛ فإنهما لا يتصفان بالكلية والجزئية، وإذا جعل المفرد المطلق مقسما يلزم أن يكون كل من الكلمة والأداة على تقدير كونهما متحدا المعنى علما ومتواطئا ومشككا؛ لأن العموم=

بالعدد، بمعنى أنه لا يكون له معنيان، **(فَمَعَ تَشَخُّصِهِ وَضْعًا عَلَمٌ)**، فإن قلت: الضمائر وأسماء الإشارة داخلة في هذا القسم؛ لأن معناها متشخص وضعا؛ بناءً على أنها موضوعة بوضع واحد لكل واحد من الجزئيات، كما حققه المتأخرون، مع أنها ليست بأعلام اصطلاحا، فكان ينبغي/ أن يقول بدل قوله «علم» «جزئي حقيقي»[1]؛ ليشملها؟

قلت: هذا التقسيم لما اتحد معناه، ولا شك أن معنى الضمائر وأسماء الإشارة على هذا التحقيق متعدد، وإن كان وضعها واحدا، فهي خارجة عن الْمَقْسِم. لا يقال: اعتبار التشخص في معنى الضمائر وأسماء الإشارة ممنوع؛ إذ ضمير الغائب قد يرجع إلى الجنس، والإشارة قد تكون إليه أيضا، كقوله ﷺ: «إنكم لتخضبون بهذا السواد»[2]؛ لأنا نقول: يبقى النقض بضمير المخاطب والمتكلم. والأولى في الجواب أن يقال: إن المصنف لا يقول بهذا التحقيق[3]، بل بأنها موضوعة للمعنى الكلي، إلا أنه تُرِك استعمالها فيه، والتُزِم استعمالها

= والإطلاق معتبران في الشيء المطلق، وغير معتبرين في مطلق الشيء، اهـ. (راجع العطار على الخبيصي: ١١٦). وقال السيد في حواشي الشمسية (٢١٣/١): «وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول بأقسامه وإلى الحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم وحده؛ فإن الفعل قد يكون مشتركا.. وقد يكون منقولا.. وقد يكون حقيقة.. وقد يكون مجازا، وكذا الحرف أيضا. والسر في جريان هذه الانقسامات في الألفاظ كلها أن الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات الألفاظ بالقياس إلى معانيها، وجميع الألفاظ متساوية الأقدام في صحة الحكم عليها وبها». ومن هنا جعل المقسِم هنا هو المفرد، لا الاسم كما جعله صاحب الشمسية (٢٠٩/١)، ولا المستقل كما جعله صاحب المعيار.

(١) كما قال العلامة البهاري في السلم مثلا، انظره مع شرح بحر العلوم: ٢٣٧.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده بسند صحيح، بلفظ «يكون قوم في آخر الزمان يخضبون بهذا السواد»، وإن عده ابن الجوزي من الموضوعات.

(٣) انظر لرأي المصنف في السعدية: ١٣٣.

في الجزئيات[1]، فهي من المجازات المتروكةِ معانيها[2] الحقيقيةُ، فتشخص معانيها بحسب الاستعمال الطارئ، لا بحسب الوضع، فلا تدخل في قوله «مع تشخصه وضعا».

عَلَم الجنس لا يعتبر علما عند المناطقة

وأما العَلم الجنسي فليس عَلَما في عرف المنطقي؛ لأن نظرهم إلى المعنى بالقصد الأول، ومعناه كلي، وإنما أدخله[3] أهل العربية في العَلَم نظرا إلى الأحكام اللفظية، وهو من باب تخالُفِ الاصطلاحَيْن بسبب اختلاف النظرَيْن، كما في الكلمات الوجودية. هذا إذا جَوَّزْنا إطلاق العلم الجنسي حقيقة على الأفراد، كما هو التحقيق، وأما إذا لم يجوَّز ذلك، وقيل بأنها موضوعة للحقيقة بشرط الوحدة الذهنية فهي بهذا الاعتبار متشخصة، فلا إشكال.

المتواطئ والمشكك

(وَبِدُونِهِ مُتَواطٍ إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ)، أي في صدق هذا المعنى عليها، (وَمُشَكِّكٌ إِنْ تَفَاوَتَتْ بِأَوَّلِيَّةٍ أَوْ أَوْلَوِيَّةٍ)، لا يقال: الثانية تشتمل على الأولى أيضا؛ فإن اتصاف العلة بالوجود أولى من اتصاف المعلول به؛ إذ لا يخفى أن اعتبار الأولية غير اعتبار الأولوية، وإن كان الأقدم أولى، لكن ينقدح من ذلك أن الأشدية أيضا/ كذلك، فليجعل قسما آخر[4]. ١٠/ب

---

(١) كذا في الأصل، وفي س «إلا أنه ترك استعمالها في الجزئيات»، وفي هامشها إشارة إلى نسخة الأصل.

(٢) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «معانيها».

(٣) في س «وإن أدخله»، والمثبت الأصل.

(٤) «يعني أن المشهور في التشكيك اعتبار التفاوت بأحد الوجوه الثلاثة، وهي الأولوية بمعنى التقدم بالذات، أعني العلية، والأولوية بمعنى الأنسبية في نظر العقل، والأشدية بمعنى أكثرية الآثار، كما في الأبيض بالنسبة إلى الثلج والعاج، وبقي قسم رابع ذكره الجلال في حاشية التجريد، وهو الزيادة والنقصان، لكنه غير شهير، والمصنف اكتفى بالأولين؛ لأن الثالث يستلزم الثاني، فاتجه عليه أنه لما جعل الأولية قسما برأسه مقابلا للأولوية، مع كون الأولية مشتملة عليها لأجل أن اعتبار الأولية غير اعتبار الأولوية أن اعتبار الأشدية غير=



المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز

(**وَإِنْ كَثُرَ**[١] **فَإِنْ وُضِعَ لِكُلٍّ فَمُشْتَرَكٌ**[٢])، أي وضع ابتداءً؛ إذ المنقول العرفي أيضا موضوع، (**وَإِلَّا**)، أي وإن لم يكن كذلك[٣]، (**فَإِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي**)، أي المعنى الثاني[٤] (**فَمَنْقُولٌ، يُنْسَبُ إِلَى النَّاقِلِ**)، شرعا[٥] كان أو عرفا عاما أو خاصا، (**وَإِلَّا فَحَقِيقَةٌ**) في المنقول منه (**وَمَجَازٌ**) في المنقول إليه.

ولا يخفى عليك أن المشترك أيضا يكون بحسب كِلَا معنيَيْه داخلا في أحد الأقسام السابقة، فالأولى أن يجعل التقسيم إلى المشترك وغيره تقسيما مستأنفا.

** ** **

= اعتبار الأولوية، فلتجعل قسما آخر مقابلا لهما لأجل هذا الاعتبار. وأجاب مير زاهد بأن التشكيك على وجوه ثلاثة: الأول ما يتصف به الفرد فقط، ولا يتصف به صدق الكلي عليه كالأشدية، والثاني ما يتصف به الصدق فقط، وهو الأولية، والثالث ما يتصف به الفرد والصدق معا، والأولوية من هذا القبيل، والمصنف لم يجعل الأول من وجوه التشكيك؛ لأن ما يتصف به الفرد ولا يتصف به الصدق ليس في الحقيقة من وجوه التشكيك، بل من موجبات الأولوية التي هي من وجوهه». راجع العطار على الخبيصي: ١٢١.

(١) المتن في الأصل: «وإن كثر معناه»، والمثبت س شرح الملا اليزدي.

(٢) أي بالنسبة إلى جميع المعاني، وأما بالنسبة إلى أحد المعاني فمجمل. راجع السعدية: ١٣٤.

(٣) هذا الشرح ليس موجودا في س، وأثبته من الأصل.

(٤) هذا الشرح أيضا ليس في س، وأثبته من الأصل.

(٥) وإن قلت: إن الشرعي من جملة العرف الخاص، فلم أفرده بالذكر؟ قلت: إنه لما كان أشرف أفراد الخاص عُدَّ قسما مستقلا لأجل ذلك، راجع عبد الحكيم والدسوقي على شرح الشمسية (٢١٧/١)، ثم إنه يدل على تدخل العنصر الإسلامي في تطور علم المنطق.



(فَصْلٌ

[فِي الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةِ: تَصْوِيرِ مَفْهُومَاتِهَا وَتَقْسِيمِهَا[١]]

تعريف الجزئي

(الْمَفْهُومُ إِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ فَجُزْئِيٌّ)، أي إن امتنع في العقل[٢] أن يحكم العقل بعد تصوره بصدقه على كثيرين فجزئي، أي يكون سبب الامتناع مجرد[٣] تصوره، ويعرف ذلك بأن يغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة له، ويجرد[٤] النظرَ إلى الصورة الحاصلة، فإن امتنع عن الحكم بجواز صدقه على كثيرين فهو جزئي. فلا يرد أن فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن، فإنه يقع مقدَّم الشرطية وتاليها، في قولك «إن كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن جزئيا»، وعكسه؛ فإن الفرض ههنا ليس بمعنى التقدير، بل بالمعنى الذي مر، كما أنه في قولهم «يمتنع فرض الانقسام في النقطة» ليس بمعنى التقدير أيضا، وربما يُلتزَم[٥] في الجواب أن الشرطية المذكورة ليست قضية معقولة، بل هي مجرد اللفظ، وفيه ما فيه.

لا يقال: الصورة الخيالية من البيضة المعينة مثلا تنطبق على كل من البيضات المعينة، بحيث يَجُوز في العقل[٦] أن يكون هي هي، وأيضا صرح

---

(١) انظر لهذا الفصل: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/٢٣٥ ـ ٢٨٧، البصائر النصيرية للساوي: ٣٤، ٣٥، المطالع مع شرح القطب: ٣٣ ـ ٥٢، السعدية: ١٣٣، ١٣٤، منطق التلويحات للسهروردي: ٤ ـ ٦، سلم العلوم مع شرح بحر العلوم: ٢٥٨ ـ ٢٧١، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ١٢٦ ـ ١٤٩.

(٢) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «في العقل».

(٣) في الأصل لا يوجد «مجرد»، وأثبته من س.

(٤) كذا في س، وفي الأصل «ويجر».

(٥) في الأصل «بل يلتزم»، والمثبت س.

(٦) كذا في الأصل، وفي س «يُجَوز العقلُ».

الشيخ بأن الطفل في ابتداء الولادة لا يفرق بين صورة أمه وغيرها، بل يدرك منهما شيئا[1] واحدا، وجعل ذلك أحد قسمي المفرد المنتشر. وأيضا ضعيف البصر يدرك شيئا[2] واحدا، ويُجَوز عقله حينئذ أن يكون زيدا وعمرا، فيلزم أن تكون هذه الصور كلية؛ لأنا نقول: ليس في شيء من هذه الصور إمكان فرض صدقه على كثيرين؛ إذ لا يُجَوز العقل أن تكون تلك البيضة الخيالية بيضات/ ١/١١ كثيرة في الخارج، بل يجزم بامتناع ذلك بمجرد النظر إلى تلك الصورة.

نعم، يشتبه عليه الأمر، ويتردد في أنها هل هي هذه أم غيرها؟ وأما الطفل فلا يدرك الكثرة أصلا، [فليس له تجويز صدق تلك الصورة الخيالية على الكثرة أصلا][3]، بل تلك الصورة الخيالية من حيث هي هي لا تقبل الكثرة عنده أصلا. وأما شبح ضعيف البصر فحاله حال البيضة. ومن ههنا يظهر أن تحقيق معنى الكلية والجزئية بأن المعنى الواحد في الذهن إن جوز العقل تكثره خارج الذهن بمجرد النظر إليه من حيث تصوره فقط، مع الإغماض عن الخصوصيات فهو كلي، وإلا فهو جزئي.

الكلي وأقسامه

(وَإِلَّا فَكُلِّيٌّ، امْتَنَعَتْ أَفْرَادُهُ)، كـ«شريك الباري»، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، **(أَوْ أَمْكَنَتْ وَلَمْ تُوجَدْ)**، كجبل من الياقوت، **(أَوْ وُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَطْ مَعَ إِمْكَانِ الْغَيْرِ)**، كالشمس، تنحصر أفرادها في هذه الشمس المشاهدة، **(أَوِ امْتِنَاعِهِ)**، أي امتناع الغير، كواجب الوجود، وفيه بحث؛ إذ يدخل الواجب بحسب تقسيمه فيما يمكن أفراده، وقد ثبت أنه لا يمكن تعدد أفراد الواجب، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. ويمكن الاعتذار عنه بأنه أراد بإمكان الأفراد إمكان جنس الفرد، أعم من أن يكون واحدا أو كثيرا. ولو قال بدل قوله «أو أمكنت»

(١) في س «شبحا»، والمثبت من الأصل.

(٢) في س «شبحا»، والمثبت من الأصل.

(٣) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

«أو لا» لم يرد ذلك مع الوجازة؛ إذ سلب الامتناع عن جميع الأفراد إما بإمكان الجميع أو البعض[1]، (أَوِ الْكَثِيرُ مَعَ التَّنَاهِي)، كالكواكب، (أَوْ عَدَمِهِ[2])، كمعلوم الله تعالى ومقدوره.

** ** **

(١) قال العطار على الخبيصي (١٣٣): «ويمكن أن يجاب بأن دخول الواجب في ممكن الأفراد لو جعل قوله «أو وجد» قسيما لقوله «ولم يوجد»؛ حتى يدخل القسمان في قوله «أمكنت»، أما إذا جعل قسيما لقوله «امتنعت أفراده» فلا يلزم دخول الواجب في ممكن الأفراد».

(٢) أي مع عدم التناهي، وهذا المتن مع شرحه ليس في الأصل، وأثبته من س.



فَصْلٌ

[فِي النِّسَبِ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ[(١)]]

الْكُلِّيَّانِ)، خص البحث بهما إذ لا يبحث في هذا الفن عن الجزئي إلا بالاستطراد؛ لأنه ليس كاسبا ولا مكتسبا، وأيضا[(٢)] لا يجري جميع النسب في الجزئيين، ولا في الجزئي والكلي؛ إذ ليس في الأول إلا التباين أو التساوي[(٣)]، وليس في الثاني إلا التباين أو العموم المطلق.

وما قيل[(٤)] من أنه لا تصادق في الجزئيات؛ فإن مثل «هذا الضاحك» و«هذا الكاتب» إن كان المشار إليه بهما مختلفا[(٥)] فهناك جزئيان متباينان، أو واحدا فليس هناك إلا جزئي واحد، اعتبر[(٦)] تارة مع وصف الكتابة، وأخرى مع الضحك، وبذلك لا يتعدد الجزئي تعددا حقيقيا، ولا يتغاير تغايرا حقيقيا، بل هناك تعدد وتغاير بحسب الاعتبار[(٧)]، والكلام في الجزئيين المتغايرين بحسب

---

(١) راجع هذا المبحث في شرح بحر العلوم على سلم العلوم: ٢٧١ ـ ٢٧٦.

(٢) هذا ما وجهه القطب لتخصيص البحث بالكليين (شرح الشمسية: ١/٢٩٧، ٢٩٨).

(٣) في الأصل «المساواة» بدل «التساوي»، والمثبت من س.

(٤) القائل هو السيد في حواشي الشمسية (١/٢٩٨، ٢٩٩)؛ ردا على السعد في شرح الشمسية (١٧٠) حيث قال: إنه قد يقع بين الجزئيين التساوي، كما في «هذا الكاتب»، و«هذا الضاحك».

(٥) كذا في الأصل، وفي س «مختلفين» مع الإشارة إلى وجود نسخة الأصل.

(٦) في الأصل «عُبِّر»، والمثبت س، وهو الأولى؛ نظرا لصنيع السيد في حواشي الشمسية (١/٢٩٩)، الذي ينقل عنه الشارح هذا الكلام، ونظرا إلى أنه نظم بدون الباء؛ لأن «التعبير» يقتضي حرف الباء كما لا يخفى.

(٧) الأصل هنا «بل هناك تغاير تعدد، وتغاير بحسب الاعتبار»، ولا يخفى ركاكته، والمثبت س، وهو الموافق لما في كلام السيد، راجع أيضا العطار على الخبيصي: ١٣٥.

الحقيقة، كما هو المتبادر/ من العبارة[1]، لا في جزئي واحد له اعتبارات متعددة، ولو عُد جزئي واحد بحسب الجهات والاعتبارات جزئيات متعددة للزم أن يكون الجزئي الحقيقي كليا؛ فإنا إذا أشرنا إلى زيد بهذا الكاتب، وبهذا الضاحك، وهذا الطويل، وهذا القاعد كان هناك على هذا التقدير جزئيات متعددة؛ إذ يصدق كل واحد منها على ما عداه من[2] الجزئيات المتكثرة، فلا يكون مانعا من فرض اشتراكه بين كثيرين، فيكون كليا قطعا.

فأقول: فيه بحث؛ إذ لا شك أن التغاير الاعتباري كافٍ في كونهما مفهومين، كما في الكليين؛ فإن النسب تشمل الكليين المتغايرين بالذات والمتغايرين بالاعتبار، فلا وجه لتخصيص الجزئيين بالمتغايرين بحسب الذات، وما ذكره من لزوم كون الجزئيات كلية ممنوع[3]؛ فإن الكلية على ما حقق آنفا هو إمكان فرض تكثر المعنى الواحد في النفس بحسب الخارج، أعني تجويز صدقه على ذوات متكثرة، لا صدقه مع مفهومات أخر على ذات واحدة، والمتحقق هناك هو الثاني، دون الأول.

هذا إذا كانت الإشارة بها إلى فرد معين، وأما إذا كانت إلى حصصها فهي في حكم الإشارة بها إلى ذاتين متغايرتين. وأما قضية امتناع حمل الجزئي الحقيقي وما فيه فسيجيء في موضع يليق به، إن شاء الله تعالى.

(إِنْ تَفَارَقَا كُلِّيًّا)، أي إن لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر **(فَمُتَبَايِنَانِ)** تباينا كليا، كالإنسان والحمار، وإن كان في زماننا يكاد

---

(١) أي من صيغة التثنية؛ فإنه يستفاد منه التعدد في نفس الأمر، لا بمجرد الفرض.

(٢) ليس في الأصل «من»، أضفته من س.

(٣) ليس في الأصل «ممنوع»، أثبته من س، ويوافقه حواشي عبد الحكيم على السيد على الشمسية (١/٢٩٩) والعطار على الخبيصي (١٣٥)، حيث فيهما نقل هذا الكلام. وقد منع عبد الحكيم هذا المنعَ فيها فانظرها.

أن يكونا متصادقين جزئيا[1]، (**وَإِلَّا**)، أي وإن لم يتفارقا كليا، (**فَإِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَمُتَسَاوِيَانِ**)، أي يصدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر، وقوله «من الجانبين» ليس ضروريا في هذا الشق؛ لأن التصادق الكلي لا يتبادر منه إلا الكلي[2] من الجانبين، ولذا تركه في التفارق[3]، وإنما ذكره ههنا لأنه قصد منه الأعم بطريق عموم المجاز[4]، ولذلك عطف عليه بعد ذلك قوله «أو من جانب».

نقيضا المتساويين متساويان

(**وَنَقِيضَاهُمَا كَذَلِكَ**)، أي متساويان، وإلا فيكذب نقيض أحدهما على بعض ما صدق عليه نقيض[5] الآخر، فيصدق عين ذلك النقيض، [الذي كذب

---

(١) صدق رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد ابتلينا بزمان السوء والفساد، وعلق على هذا الكلام العلامة العطار في حاشية شرح الخبيصي (١٣٥) بأنه من «لطائف الدواني».

(٢) كذا في الأصل وس، وفي نقل العطار على الخبيصي (١٣٦) «كونه» بدل «الكلي» ولعله أحسن.

(٣) كذا في س ونقل العطار، وهو المتعين، وأما في الأصل فهكذا: «وكذلك ترك في التفارق».

(٤) قال العطار على الخبيصي (١٣٦): «عموم المجاز هو استعمال اللفظ في القدر المشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي، فههنا قصد بالتصادق الكلي الذي معناه الحقيقي هو التصادق من الجانبين، ومعناه المجازي هو التصادق من جانب واحد، الصدق الكلي أعم من أن يكون من الجانبين أو من جانب، فذكر ههنا قوله «من الجانبين» ليمتاز عن قسيمه الذي هو العموم المطلق المندرج تحت الصدق، ولأجل أنه قصد بالتصادق الكلي الأعم عطف على قوله «من الجانبين» قوله بعد ذلك «أو من جانب واحد»؛ إذ لو لم يقصد هذا المعنى الأعم لم يصح منه هذا العطف، وانسحاب التصادق الكلي على المعطوف. قال مير زاهد: ولا خلاف لأهل الأصول في جواز عموم المجاز بهذا المعنى، والخلاف إنما هو في عموم المجاز بمعنى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا، صرح به المصنف في التلويح».

(٥) ليس في الأصل «نقيض»، وأثبته من س.

على بعض ما صدق عليه نقيض الآخر؛ لأن كذب النقيضين محال][1]، فيلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر، هذا خلف، مثلا يصدق «كل لا إنسان/ لا ناطق» و«كل لا ناطق لا إنسان»، وإلا فيصدق «بعض اللاإنسان ليس بلا ناطق» فـ«بعض اللا إنسان ناطق»، فـ«بعض الناطق لا إنسان»، هذا خلف[2].

١/١٢

وههنا شك مشهور[3]، وهو: أن «بعض اللاإنسان ليس بلا ناطق» لا يستلزم «بعض اللاإنسان ناطق»؛ لأن السالبة المعدولة المحمولِ أعم من الموجبة المحصَّلة المحمول؛ لأن الأول صادق لانتفاء الموضوع[4]، بخلاف الثاني، فربما كان نقيضَا المتساويَيْن مما لا فرد له بحسب نفس الأمر، كنقائض المفهومات الشاملة، كاللاشيء واللاممكن، فإذا قيل «بعض اللاشيء ليس بلا ممكن» يستلزم «بعض اللاشيء ممكن» يرد عليه المنع المذكور، وقد يجاب بتخصيص الدعوى بغير نقائض الأمور الشاملة؛ فإن نقائض غيرها تصدق لا محالة على شيء ما، فيكون الموضوع موجودا، وعند وجود الموضوع يتلازم السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة. وما يقال من أنه يجب عموم قواعد الفن فإنما هو بحسب الطاقة، ولا طاقة لنا بإدخالها في القواعد؛ لاختلاف أحكامها مع أحكام غيرها، ولا غرض يعتد به في البحث عن تلك النقائض، حتى يبحث عنها استقلالا، فلا بأس بإغفالها.

---

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

(٢) كذا في س، وبين النسختين هنا اختلاف ملحوظ، وأنقل نص عبارة الأصل هنا، وهو هكذا: «مثلا يصدق «كل لا إنسان لا ناطق» و«كل لا ناطق لا إنسان»، وإلا فيصدق «بعض اللاإنسان ليس بلا ناطق»، فـ«بعض اللاإنسان ليس بلا ناطق»، يستلزم «بعض اللاإنسان ناطق»، فبعض لا إنسان هذا خلف».

(٣) تعرض لبيانه السيد في حواشي الشمسية: ١/٣٠١ - ٣٠٣.

(٤) كذا في الأصل، وفي س «لصدق الأول لانتفاء الموضوع».

وقد يجاب بأن القضية المذكورة ليست معدولة المحمول، بل سالبة المحمول، والموجبة السالبة المحمول في قوة [السالبة، فتصدق بانتفاء الموضوع، فتكون السالبة السالبة المحمول في قوة][1] الموجبة ومستلزمة لها[2]. وسيجيء معنى السالبة المحمول وما فيه في موضعه، إن شاء الله تعالى.

العموم والخصوص مطلقا ونقاضاهما

(**أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ**)، فَحْوى العبارةِ أو تَصَادَقَا تَصَادُقًا كليا من أحد جانبيه (**فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مُطْلَقًا**)، أي الذي صدقه كلي أعم مطلقا، والآخر أخص مطلقا، (**وَنَقِيضَاهُمَا بِالْعَكْسِ**)، أي نقيض الأعم مطلقا أخص مطلقا من نقيض الأخص مطلقا، أي يصدق نقيض الأخص على كل ما يصدق عليه نقيض الأعم، من غير عكس. أما الأول فلأنه لولاه لَصَدق عين الأخص على بعض ما صدق عليه نقيض الأعم، فيصدق الأخص مطلقا بدون الأعم، وهو محال. مثلا، يصدق «كل لاحيوان لاإنسان»، وإلا/ فـ«بعض اللاحيوان ليس بلاإنسان»، فـ«بعض اللاحيوان إنسان»، فـ«بعض الإنسان لاحيوان»، هذا خلف.

١٢/ب

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س، ويشهد له نقل العطار على الخبيصي (١٣٩).

(٢) قال العطار على الخبيصي (١٣٩) بعد نقل كلام الدواني هذا: «وأراد بالقضية المذكورة عكس الدعوى، وهي السالبة الجزئية المعدولة المحمول القائلة «بعض اللاإنسان ليس بلاناطق»، وتوضيحه كما في حاشية الشيرانسي: أن «لا» في لاناطق ليست للعدول، بل هي للسلب، فمعنى اللاناطق ليس بناطق، فالقضية المذكورة بدون اعتبار دخول «ليس» على اللاناطق سالبة المحمول، وهي في قوة السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع، وصدقِها بانتفاء الموضوع، فبعد اعتبار دخول «ليس» على اللاناطق تكون القضية في قوة الموجبة في اقتضاء وجود الموضوع، ومستلزمة لها؛ لأنه لما كان اللاناطق سلبا، ثم دخل عليه حرف السلب، أعني «ليس» في قولنا «بعض اللاإنسان ليس بلاناطق» أفاد إيجاب الناطق لبعض اللاإنسان؛ فإن سلب السلب إيجاب».



ويرد عليه مثل ما سبق؛ فإن «بعض اللاحيوان [ليس بلا][1] إنسان» إن كانت سالبة معدولة لم تستلزم «بعض اللاحيوان إنسان»؛ فإنها موجبة محصلة، والسالبة المعدولة أعم من الموجبة المحصلة كما مر، والجواب كالجواب.

وأما الثاني فلأنه لو صدق نقيض الأعم على كل[2] ما صدق عليه نقيض الأخص، وقد ثبت أن كل ما صدق[3] عليه نقيض الأعم يصدق عليه نقيض الأخص، فيكون بين نقيضي الأعم والأخص مساواة، فيلزم أن يكون بين عينيهما مساواة أيضا، كما مر. أو نقول: بعض نقيض الأخص عين الأعم؛ تحقيقا لمعنى العموم، ولا شيء من عين الأعم نقيض الأعم، فبعض نقيض الأخص ليس نقيض الأعم.

العموم والخصوص من وجه ونقيضاهما

(**وَإِلَّا**)، أي وإن لم يتصادقا [كليا لا من الجانبين ولا من جانب (**فَمِنْ وَجْهٍ**)، أي فهما أعم وأخص من وجه][4]، (**وَبَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ**)، وهو أن يتفارقا في الجملة، سواء تصادقا في الجملة، وهو العموم من وجه، أو لم يتصادقا أصلا، وهو التباين الكلي، فالتباين الجزئي إنما يتحصل بأحد الأمرين، ولذلك لم يذكره في نسب [الكليات؛ إذ المقصود ههنا حصر أنواع النسب، وهذا جنس يتحصل بأحد][5] النوعين. وإنما كان بين نقيضيهما تباين جزئي لأن العينين يصدق كل منهما بدون الآخر، فالنقيضان أيضا كذلك؛ إذ حيث لا يصدق عين أحدهما يصدق نقيضه. وفيه نظر كما مر، سؤالا وجوابا، وفيه نظر؛ لأن معنى التباين الجزئي على ما مر لا يصدق على العموم من وجه؛

---

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

(٢) ليس في الأصل «كل»، وأثبته من س.

(٣) كذا في الأصل، وفي س «ثبت» بدل «صدق».

(٤) كل ما بين [ ] ليس في الأصل إلا «وجه»، والمثبت من س.

(٥) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

لأن الاجتماع جزء منه، ولا يصدق على مجموع التفارق والاجتماع التفارق في الجملة[1]. نعم، يصدق المتباينان بالتباين الجزئي على الأعم والأخص من وجه، فليس النسبة فرد النسبة. والقول بأن الاجتماع خارج عن مفهوم العموم من وجه وقيد له ركيك.

والجواب أن يقال: الحصر في هذا المقام إنما هو للكليين في هذه النسب بمعنى أن الكليين إما متساويان أو متباينان أو أعم وأخص مطلقا أو من وجه، لا حصر النسب في الأربع، وكون/ التباين الجزئي بالحقيقة من النسب الأربع لا يقدح في الحصر المقصود[2]، وهو ظاهر[3].

١/١٣

(كَالْمُتَبَايِنَيْنِ)؛ فإن بين نقيضيهما أيضا مباينة جزئية بمثل ما مر من

نقيضا المتباينين

---

(١) أشار بذلك إلى أن كلا من الاجتماع والتفارق جزء خارجي للعموم من وجه، وليس جنسا له، قال مير زاهد: وتحقيقه أن هذه النسبة عبارة عن مجموع النسبتين، أي العموم والخصوص، وكل من هاتين النسبتين متضمنة للافتراق والاجتماع الذين تضمنهما الأخرى، ولما كان كل من الأعم والأخص أعم من وجه وأخص من وجه آخر، وكان الافتراق متعددا، والاجتماع واحدا كانت هذه النسبة في الحقيقة مجموع النسب الثلاث، ولا شك أن هذه النسب الثلاث متغيرة، لا يمكن حمل أحدها على الأخرى ولا على الكل. راجع العطار على الخبيصي: ١٤٤.

(٢) في الأصل: «حصر المتن»، والمثبت س، ويشهد له نقل العطار في حاشية شرح الخبيصي: ١٤٤.

(٣) قال العطار بعد نقل جواب الشارح هذا: «ورده أبو الفتح بأنه إنما يدفع الاعتراض عن تقسيم المصنف، لا عن تقسيم بعضهم النسب بين الكليين إليها صريحا، اللهم إلا أن يقال: أراد بهذا الجواب دفعه عن تقسيم المصنف لا غير، أو حمل تقسيم النسب إلى الأربع على تقسيم الطرفين إلى أقسامها مسامحة، وهو ركيك جدا. وأجاب مير زاهد بجواب آخر، وهو أن المقصود ههنا حصر النسب الممتنعة الاجتماع في الأربعة، لا حصر النسب مطلقا فيها، ولا شك أن التباين الجزئي يجتمع مع التباين الكلي والعموم من وجه، بل لا يمكن بدون أحدهما».

الدليل، وليس بين نقيضي الأعم والأخص من وجه ولا بين نقيضي المتباينين تباين كلي. أما الأول فلتحقق العموم من وجه بين الأبيض والإنسان، مع أن بين نقيضيهما ـ وهما اللاأبيض واللاإنسان ـ عموما وخصوصا من وجه. وأما الثاني فلتحقق المباينة الكلية بين الحجر والحيوان، مع أن بين اللاحجر واللاحيوان عموما من وجه.

[وكذا ليس بين نقيضي الأعم والأخص من وجه ولا بين نقيضي المتباينين عموم من وجه][١]، أما الأول فلما مر من اللاحجر واللاحيوان، وأما الثاني فلأن بين الإنسان واللاناطق مباينة كلية، مع أن بين نقيضيهما ـ وهما اللاإنسان والناطق ـ أيضا مباينة كلية.

إطلاق آخر للجزئي

(**وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ لِلْأَخَصِّ مِنَ الشَّيْءِ**)، أي للجزئي معنيان[٢]، أحدهما مر، ويختص بالجزئي الحقيقي، والثاني ما هو الأخص[٣] من شيء، أي مطلقا، لا مطلقا، ويختص بالإضافي، وهذا تعريف لفظي للجزئي الإضافي؛ إذ قد علم آنفا معنى الأخص ففسر الجزئي الإضافي[٤] به. فلا يرد عليه أنه تعريف الشيء بنفسه. قال بعض الفضلاء[٥]: وبهذا التعريف لا يكون الإنسان من جزئيات الناطق، وكذا أمثال ذلك، مع أن الحكماء عدوها من الجزئيات في أحكام الكليات وموضوعات القضايا.

والأولى أن يقال في تعريفه: هو المندرج تحت كلي، أي الموضوع لكلي

---

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

(٢) أما الكلي فله معنى واحد فقط، راجع لتحقيقه حاشية السيد على شرح الشمسية: ١/٣١٢ ـ ٣١٤، العطار على الخبيصي: ١٤٨.

(٣) كذا في الأصل، وفي س: «والثاني هو الأخص».

(٤) ليس في الأصل «الإضافي»، وأثبته من س.

(٥) في هامش س أن المراد ببعض الفضلاء هو العلامة القطب الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ.

ليعم الكل. وقال السيد المحقق[1] قدس سره في «حاشية المطالع»: المتبادر من كون الشيء مندرجا تحت آخر أن يكون أخص منه، ولذلك قيل الكلي والجزئي الإضافي مترادفان للعام والخاص، إلا أنه اشتهر في موضوعات القضايا أحد المتساويين[2] جزئيا إضافيا للآخر، فمن ثمة ترى بعضهم يفسر المندرج تحت كلي بالموضوع لكلي، ويريد به أن يقع موضوعا له في قضية موجبة كلية لا في قضية مطلقا، وإلا لكان الأعم من الشيء جزئيا له، ولا قائل به.

أقول: ذلك/ الفاضل قال في القضايا: نعني بـ(ج) ما صدق عليه (ج) بالفعل في الذهن أو في الخارج وقتَ الحكم، أو غير وقت الحكم ولو في المستقبل، ويكون ذلك الشيء من جزئيات (ج)، وذكر لكل من القيود فائدة، فقال: قولنا «من جزئيات (ج)» يخرج مسمى (ج) وإن صدق عليه (ج) بالفعل. ١٣/ب

ويظهر من كلامه أن ما سوى مسمى (ج) [مما صدق عليه (ج)][3] داخل في الحكم. ولعل ما قاله قدس سره من عدهم المتساوي من الجزئيات في موضوعات القضايا إشارة إلى ذلك، لكن الشيخ في «الشفاء» قال: الحكم على واحد واحد من الجزئيات الشخصية أو النوعية والشخصية معا إن كان المعنى جنسا، ولم يتعرض للأمور المتساوية له؛ إذ قصر الحكم في الأفراد الشخصية والنوعية فظهر[4] عدم دخول المتساويات في شيء منهما.

(١) هو: العلامة الإمام الهمام، السيد الشريف، علي بن محمد بن علي الجرجاني، ولد سنة ٧٤٠ هـ، حجة في العلوم العقلية، وآية في الفنون العربية، أشعري الأصول حنفي الفروع. له: شرح المواقف في الكلام، حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، حاشية على شرح القطب على الشمسية وغيرها. توفي سنة ٨١٦ هـ. انظر الأعلام للزركلي: ٥/ ٧.

(٢) كذا في الأصل، ولعله «عَدُّ أحد المتساويين»، قارنه بما ورد في العطار على الخبيصي: ١٤٧.

(٣) ما بين [ ] ليس في س، وأثبته من الأصل.

(٤) في الأصل «ظاهر» بدل «فظهر»، والمثبت س.

(وَهُوَ أَعَمُّ)، أي الجزئي الإضافي أعم مطلقا من الجزئي الحقيقي؛ لأن كل جزئي حقيقي مندرج تحت كليات كثيرة، وأقلها الشيء والممكن العام، فيكون جزئيا إضافيا لهما، وليس كل جزئي إضافي جزئيا حقيقيا؛ لجواز أن يكون كليا مندرجا تحت كلي آخر، كالحيوان بالنسبة إلى الجسم.

** ** **



[فَصْلٌ
الْكُلِّيَّاتُ الْخَمْسُ]

(وَالْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ)، أي خمسة أنواع[1]، (الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الْكَثْرَةِ[2])، أي الكثيرين (الْمُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ[3]، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»)، حذف لفظ «الكلي» لا لإغناء لفظ «المقول على الكثرة» عنه[4]؛ إذ الكلي جنس له، وذكر الجنس واجب في التعريفات التامة؛ إذ ليس المقصود بالذات منها مجرد التميز، بل الإحاطة بالماهية، والتمييز مقصود بالعرض.

وما يقال[5]: إن معنى الكلي هو المقول على كثيرين بعينه، إلا أن يكون[6] «الكلي» يدل عليه إجمالا، و«المقول على كثيرين» تفصيلا؛ إذ ليس

---

(١) وفيه أن كون الجنس نوعا من الكلي يقتضي أن يكون أخص منه مطلقا، وكون الكلي جنسا له خاصا يقتضي أن يكون أعم منه مطلقا. والجواب أن العموم والخصوص ههنا باعتبارين، أحدهما باعتبار الذات والآخر باعتبار العارض، فلا محذور، وتحقيقه أن الكليات الخمس أنواع حقيقية تتحقق بمعروضاتها، والكلي المطلق جنس لها، أي حصة من الجنس عارضة له؛ فإن العارض مفهوم الجنس والمعروض مفهوم الكلي، وهو أعم منه، كما أن حصة من الكلي عارضة لمفهوم الجنس، وهو أعم منه. راجع العطار على الخبيصي: ١٤٩. ولوجه انحصار الكلي في الخمسة راجع شرح اليزدي والخبيصي.

(٢) كذا في الأصل وس وفي شرح الخبيصي (١٥١)، والذي في شرح اليزدي «كثيرين» بدل «الكثرة».

(٣) كذا في الأصل وس، والذي في شرح الخبيصي (١٥١) «المختلفة الحقيقة»، وفي شرح اليزدي «مختلفين بالحقائق»، ويشير العطار إلى اختلاف نسخ المتن.

(٤) هذا خلاف ما اختاره الخبيصي في شرحه (١٥٢) وأيده محشيه العلامة العطار.

(٥) لعل القائل به هو القطب الرازي في لوامع الأسرار: ٧٢، وكذا السيد المحقق قدس سره قائل به في حاشية شرح الشمسية: ٢٤٨/١، راجع أيضا العطار على الخبيصي: ١٥٣.

(٦) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «يكون».

المراد بـ«المقول على كثيرين» المقول بالفعل، وإلا لزم خروج المفهومات الكلية التي ليس لها أفراد موجودة لا في الخارج ولا في الذهن، بل المراد به الصالح لأن يقال على كثيرين، **فأقول**: فيه/ بحث، أما أولا: فلأن الكلي كما مر هو الذي يمكن فرض الشركة فيه، أي فرض[1] المقولية على كثيرين، ولو حمل «المقول» في التعريف على ما يمكن فرض مقوليته على كثيرين[2] لدخل في التعريف الكليات الفرضية بالنسبة إلى الحقائق الموجودة؛ إذ يمكن فرض مقوليتها عليها، بل الكليات المتباينة بالنسبة إلى الحقائق[3] مطلقا، فالمراد بالمقول[4] في التعريف ما يصلح للمقولية بحسب نفس الأمر، وهو أخص من الكلي، فدلالته عليه لو كانت[5] لكانت التزامية، وهي مهجورة في التعريفات.

وأما ثانيا: فلأن الكليات التي ليست لها أفراد أصلا ليست أجناسا لشيء، فلا بأس بخروجها، ومن هنا ينقدح أن المنحصر في الخمسة هي الكليات التي لها أفراد في نفس الأمر، لا الفرضيات، فتأمل[6]. بل لظهوره؛ حيث أورد

---

(١) في الأصل لا يوجد «فرض»، وأثبته من س.

(٢) «على كثيرين» ليس في الأصل ولا في س، وفي هامش س إشارة إلى وجودها في بعض النسخ.

(٣) كذا في الأصل، وفي س «بالنسبة إلى المباينة»، وفي هامشها إشارة إلى وجود نسخة «بالنسبة إلى الحقائق المباينة»، وفي نقل العطار في حاشية الخبيصي (١٥٣): «الماهية»، بدل «الحقائق»، وفي نقل عبد الحكيم «المباينة» لا «الماهية» ولا «الحقائق»، وأرى الاختلاف اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.

(٤) كذا في الأصل، وفي س: «فالمقول».

(٥) فيه أنه يحتمل أن لا تكون له دلالة التزام، إذ يمكن منع كونه لازما بينا بالمعنى الأخص، أفاده عبد الحكيم على حواشي الشمسية: ٢٤٨/١.

(٦) فقد أجاب عنه عبد الحكيم في حواشي الشمسية (٢٤٩/١)، أما عن الأول فلأنه «إن أراد أنه يدخل فيها من حيث إنها حقائق موجودة ومباينة فممنوع؛ إذ لا يمكن حينئذ فرض صدقها عليها، وإن أراد أنه يدخل فيها مع قطع النظر عن صدق الموجود عليها وكونها=

التعريف عقيب تخميس الكليات، فيظهر أن كلا من الخمسة فرد منه، أو لأنه قصد رسمه الناقص إيجازا.

قوله «المقول» أي المحمول، وهو شامل للكلي والجزئي؛ فإن الحمل يجري فيهما معا، على ما جزم به الفارابي[1] في «المدخل الأوسط»، بل الشيخ في «الشفاء» أيضا، وما يقال من أن الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل على شيء حقيقة أصلا؛ لأن حمله على نفسه لا يتصور قطعا؛ إذ لا بد في الحمل الذي هو النسبة أن يكون بين أمرين[2] متغايرين، وحمله على غيره إيجابا ممتنع.

فأقول: فيه نظر، ويجوز حمل جزئي على جزئي آخر[3] مغاير له بحسب الاعتبار، متحد معه بحسب الذات، كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب؛ فإنهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات؛ فإن ذاتهما زيد بعينه مثلا، وكذا يجوز حمله على كلي آخر في جزئه، كما في قولك بعض الإنسان زيد، وقوله «على الكثرة» يخرج الجزئيات؛ فإنها لا تصدق إلا على ذات واحدة،

= مباينة فمسلم، ولا ضرر في ذلك. وعن الثاني بأن مقصود السيد قدس سره أنه يلزم خروجها عن الكليات الخمس، لا خروجها عن الجنس فقط، ولا شك أن القول بأن مفهوم الواجب ليس شيئا منها باطل، على أن عدم الأفراد في نفس الأمر لا ينافي كونها أجناسا باعتبار إمكان الفرض، وليت شعري أنها إذا لم تكن داخلة في الكليات الخمس فما فائدة إدراجها في تعريف الكلي».

(١) هو: محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر الفارابي، الملقب بين أهل المنطق بالمعلم الثاني، من فاراب تركستان، ولد عام ٢٥٩هـ، له: المختصر الأوسط في المنطق، كتاب البرهان، آراء المدينة الفاضلة وغيرها، مات بدمشق، عام ٣٣٩هـ/٩٥٠م. انظر تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي: ٣٠ ـ ٣٥.

(٢) كذا في الأصل، وفي س «من أمرين» بدل «أن يكون بين أمرين».

(٣) كذا في الأصل، وفي س: «إذ يجوز حمله على جزئي».

وقوله «المختلفة الحقائق» يخرج الأنواع الحقيقية وفصولها القريبة وخواصها[١]، وقوله «في جواب ما هو» يخرج الفصول البعيدة والعرض العام وسائر الخواص؛ فإن شيئا منها لا يقال في جواب «ما هو»، وبه ينطبق المعرِّف على المعرَّف/. ١٤/ب

تعريف الجنس القريب والبعيد

(فَإِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ بَعْضِ الْمُشَارِكَاتِ هُوَ الْجَوَابَ عَنْهَا وَعَنِ الْكُلِّ فَقَرِيبٌ، كَالْحَيَوَانِ). وقد علم أن الجنس مقول في جواب «ما هو» على الكثرة المختلفة الحقيقة، فيكون جوابا للسؤال عن الماهية وعن بعض مشاركاتها لا محالة، فإن كان هو بعينه جوابا للسؤال عن الماهية وعن جميع مشاركاتها كان جنسا قريبا كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنه إذا سئل عن الإنسان والفرس بما هما[٢] كان الجواب هو الحيوان؛ لأنه تمام المشترك الذاتي بينهما، وهو بعينه جواب عن السؤال عن الإنسان وجميع مشاركاته في الحيوانية.

(وَإِلَّا فَبَعِيدٌ، كَالْجِسْمِ[٣])، أي وإن لم يكن الجواب عن[٤] الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل كان جنسا بعيدا، كالجسم؛ فإنه جواب عن السؤال بما هو عن الإنسان وعن بعض المشاركات فقط، أعني الجمادات والأفلاك، وليس جوابا عن الإنسان وجميع المشاركات؛ إذ ليس جوابا عنه وعن الأجسام النامية، بل الجواب عنهما الجسم النامي.

واعلم: أنه لو قال: فإن كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات، إلى

---

(١) كذا في س، وفي الأصل: «وقوله «المختلفة الحقائق» يخرج الجزئيات وفصولها القريبة وخواصها».

(٢) في الأصل لا يوجد «بما هما»، وأثبته من س.

(٣) المتن هكذا في الأصل، ويطابقه صنيع الشارح في الشرح أيضا، كما لا يخفى، ولكنه في شرح اليزدي (٢٠) والخبيصي (١٥٨) «كالجسم النامي».

(٤) في الأصل بدون «عن»، والمثبت س.

آخر ما قاله[1] لكان أخصر وأظهر.

تعريف النوع

(الثَّانِي: النَّوْعُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الْكَثْرَةِ الْمُتَّفِقَةِ الْحَقِيقَةِ[2]، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»)، يعرف فوائد القيود بالقياس إلى ما مر في تعريف الجنس. لا يقال: الجنس أيضا مقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب «ما هو»؛ لأنه إذا سئل عن عمرو وزيد وفرس معين بما هم فالجواب الحيوان، فلا بد من قيد «فقط» لإخراجه؛ لأنا نقول هو مقول بالذات على المجموع، وهي مختلفة الحقيقة، لكن يتضمن قوله على الاثنين، والمتبادر من «المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو» المقول عليها صريحا، لا ضمنا.

النوع الإضافي

(وَقَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَّةِ[3] الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا الْجِنْسُ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»)، للنوع معنيان، أحدهما الحقيقي، وهو ما مر تعريفه، والثاني الإضافي، وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب «ما هو».

١/١٥

فقوله «الماهية» ـ أي الأمر/ الكلي؛ إذ قيل: إن الماهية تدل التزاما على الكلية ـ يُخرِج الشخصَ، ولا بد من قيد الأولية[4]؛ ليُخرِج الصنفَ؛ إذ يصدق عليه أنه ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب «ما هو»، وقيد الأولية يُخرجه؛ لأنه ليس قول الجنس عليه قولا أوليا، بل بواسطة قوله على النوع؛ فإن أمرا إذا ثبت للعام والخاص كان ثبوته للعام أوليا وللخاص ثانويا.

---

(١) في الأصل: «فإن له» بدل «ما قاله»، وهو خطأ، والمثبت من س.

(٢) المتن هكذا في الأصل وس، وكذا في شرح الخبيصي (١٥٩)، ولكنه في شرح اليزدي (٢٠) «.. كثيرين متفقين بالحقائق».

(٣) المتن هكذا في الأصل وس، وكذا في شرح اليزدي، ولكنه في شرح الخبيصي (١٦١) «.. على الماهية الكلية».

(٤) يعني تعريف النوع الإضافي هكذا «هو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولا أوليا»، كما فعل صاحب الشمسية (١/٣١٨) وشارحه القطب (١/٣٢٢)، والمحب البهاري في السلم (٨٤).

لكنه[1] يُخرج النوعَ السافل بالقياس إلى الأجناس العالية، مع أن تسميته بنوع الأنواع وتسمية الجنس العالي بجنس الأجناس تقتضي أن يكون السافل نوعا بالقياس إلى جميع العوالي، فالأولى أن يعتبر فيه كونه مقولا في جواب «ما هو»؛ ليخرج الصنف، ويدخل السوافل بالنسبة إلى العوالي، ويمكن أن يراد بالماهية ماهية ما تحته من الأفراد، فيخرج الصنف ويدخل الأجناس المتوسطة؛ إذ يراد الأعم من الماهية المختصة والمشتركة.

(وَيَخْتَصُّ بِاسْمِ «الْإِضَافِيِّ»، كَالْأَوَّلِ بِـ«الْحَقِيقِيِّ»، وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهٍ)، ووجه التسمية أن المعتبر في النوعية كمال التحصل، والأول قد انتهى تحصله وتم، فخص باسم الحقيقي، بخلاف الثاني؛ فإنه لا يعتبر فيه كمال التحصل، بل التحصل بالإضافة إلى ما فوقه من الأجناس، فخص باسم الإضافي.

(لِتَصَادُقِهِمَا عَلَى الْإِنْسَانِ)؛ فإنه مقول على زيد وعمرو وبكر في جواب «ما هو»، وهم متفقة الحقيقة؛ فإنه تمام حقيقتهم؛ إذ لا تمايز[2] بينهم إلا بالأعراض المشخصة، فيكون نوعا حقيقيا، ويقال عليه وعلى الفرس مثلا «الحيوان» في جواب «ما هو»، فيكون نوعا إضافيا أيضا. **(وَتَفَارُقِهِمَا فِي الْحَيَوَانِ)**؛ فإنه نوع إضافي؛ إذ يقال عليه وعلى الشجر مثلا الجنس، وهو الجسم النامي، في جواب «ما هو»، وهو ليس نوعا حقيقيا؛ إذ أفراده مختلفة بالحقائق، **(وَالنُّقْطَةِ)**؛ فإنه نوع حقيقي/، وليس نوعا إضافيا، أما الأول فلاتفاق أفرادها في الحقيقة، وأما الثاني فلأنها لا تدخل تحت مقولة من المقولات، وإن دخلت تحت العرض لكن العرض ليس جنسا لما تحته،

(١) أي قيد الأولية، وهذا ما اعترض به السيد على القطب.

(٢) كذا في الأصل، وفي س: «ولا تمايز».



أو لأنها[١] بسيطة[٢].

وكلا الوجهين ضعيف، أما الأول: فلأنه لا يدل على أن ليس جنسا لها، بل يدل على أن لا جنس لها عاليا[٣]، وربما كان لها جنس مفرد؛ إذ المنحصر في المقولات هو الأجناس العالية فقط[٤].

وأما الثاني فلأن البساطة العقلية ممنوعة[٥]، والخارجية لا تجدي نفعا[٦]، والمصنف تبع في ذلك المتأخرين، وأما القدماء، حتى الشيخ في «الشفاء» فقد ذهبوا إلى أن الإضافي أعم مطلقا من الحقيقي، وهذا إنما يتم إن لو ثبت أن كل نوع فله جنس[٧]، ولم يثبت؛ لجواز أن يكون نوع بسيط لا جنس له.

جنس الأجناس ونوع الأنواع

(ثُمَّ الْأَجْنَاسُ تَتَرَتَّبُ[٨] مُتَصَاعِدَةً) في العموم، منتهية **(إِلَى الْعَالِي)** الذي لا جنس فوقه، **(كَالْجَوْهَرِ، وَيُسَمَّى جِنْسَ الْأَجْنَاسِ)**؛ لأن جنسية الشيء باعتبار

---

(١) كذا في س، ويوافقه نقل العطار في الخبيصي (١٦٥)، وفي الأصل: «ولأنها».

(٢) أي فلا تكون مركبة من الجنس والفصل، فلا تكون نوعا إضافيا؛ لوجوب اندراج النوع الإضافي تحت الجنس.

(٣) كذا في س، وفي الأصل: «غالبا».

(٤) فجاز أن تكون مركبة من الأجزاء العقلية المتحدة في الوجود الخارجي، كسائر الماهيات المركبة من الأجناس والفصول.

(٥) كذا في س، ويوافقه نقل العطار في حاشية الخبيصي (١٦٥)، وفي الأصل: «فلأن البساطة اللفظية فيه».

(٦) لأن الجنس ليس جزء خارجيا، بل هو من الأجزاء العقلية، فجاز أن يكون للنقطة جزء عقلي، وهو جنس لها، وإن لم يكن لها جزء في الخارج، راجع شرح الخبيصي وحاشية العطار.

(٧) حيث احتج له القدماء بأن كل حقيقي مندرج تحت مقولة من المقولات العشر؛ لانحصار الممكنات فيها، فكل نوع حقيقي حينئذ له جنس.

(٨) المتن هكذا في الأصل وكذا في شرح الخبيصي (١٦٩)، وهو في شرح اليزدي «قد تترتب»، وفي عبارة ابن سينا في «الإشارات» (١/١٨٩) إثبات «قد».

العموم، بعد أن يكون مقولا في جواب «ما هو»، فما يكون أعم من الكل يكون جنس الأجناس، (**وَالْأَنْوَاعُ مُتَنَازِلَةً**) في الخصوص، منتهية (**إِلَى السَّافِلِ، وَيُسَمَّى نَوْعَ الْأَنْوَاعِ**)؛ لأن النوعية الإضافية ـ التي لا يجري الترتيب إلا فيها ـ باعتبار الخصوص، فأخص الكل نوع للكل، (**وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ**.

وَالثَّالِثُ: الْفَصْلُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ «أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ»)، يطلب بـ«أي شيء» ما يميز الشيء عن غيره، بشرط أن لا يكون تمام الماهية المختصة والمشتركة؛ فإن قيد بـ«في ذاته» أو «في جوهره» أو ما يجري مجراهما كان طالبا للمميز الذاتي، إما عن جميع الأغيار أو بعضها، وهو الفصل القريب والبعيد، فتعين في الجواب أحد الفصول، وإن قيد بـ«في عرض» كان طالبا للتمييز العرضي، إما عن جميع الأغيار أو عن بعضها، وهو الخاصة المطلقة والإضافية، فتعين في الجواب أحد الخواص، وإن أطلق كان طالبا للتمييز كيفما كان، فيقع في الجواب إما الفصول وإما الخواص.

وقوله «في ذاته» في موضع الحال من «هو» إما بالتأويل أو بدونه، على اختلاف رأي النحاة، ومعناه/ أي شيء هو معتبر أو ملاحظ في ذاته، أي مع قطع النظر عن عوارضه.

(**فَإِنْ مَيَّزَهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ**[1] **فِي الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَقَرِيبٌ**)، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنه يميزه عن المشاركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب، (**أَوِ الْبَعِيدِ فَبَعِيدٌ**)، كالحساس بالنسبة إليه، فظاهر عبارة المصنف[2] أن ما لا

---

(١) المتن هكذا في نسختي شرح الدواني وبعض طبعات شرح اليزدي، وهو في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي «فإن ميز عن المشاركات»، وفي شرح الخبيصي (١٧٨): «فإن ميز عن المشارك».

(٢) حيث حصر أقسام الفصل في القريب والبعيد الذين يستلزمان وجود الجنس، فلا فصل غيرهما؛ لأن ظاهر الحصر الحصر العقلي، لا الاستقرائي. راجع العطار على الخبيصي: ١٧٨.

جنس له لا فصل له، وإلا لكان له قسم آخر يميزه عن المشاركات في الوجود، لا في الجنس، كما في الماهية المركبة من أمرين متساويين، فإن أمكن كان كل منهما فصلا لها.

وربما يقال مع القول بالفصل المميز عن المشاركات الوجودية، وتجويز الماهية المذكورة إن القريب والبعيد لا يجريان إلا في المميز عن المشاركات الجنسية، وفيه نظر؛ إذ لو كان جنسه مركبا من أمرين متساويين كان كل منهما بالنسبة إليه بعيدا، أو إن كان نفسه مركبا من أمرين متساويين كان كل منهما بالنسبة إليه قريبا، فالقريب والبعيد يجريان في هذا القسم أيضا، وفي تحقيق المرام[1] أبحاث طويلة لا تليق بهذا المقام.

(**وَإِذَا نُسِبَ إِلَى مَا يُمَيِّزُهُ فَمُقَوِّمٌ**)، أي الفصل ينسب إلى ما يميزه بالتقويم، كالناطق بالنسبة إلى الأنسان؛ فإنه داخل في قوامه، (**وَإِلَى مَا يُمَيِّزُ عَنْهُ فَمُقَسِّمٌ**)، أي عن المشاركات فيه بالتقسيم، كهو بالنسبة إلى الحيوان؛ فإنه يحصل بانضمامه إليه قسم، أو بانضمامه إليه وجودا وعدما قسمان، فهو مقوم للإنسان، مقسم للحيوان وما فوقه، (**وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ**)؛ ضرورة أن جزء الجزء جزء، (**وَلَا عَكْسَ**)، أي كليا، أو بالمعنى اللغوي[2]؛ إذ ليس كل ما هو جزء الكل فهو جزء الجزء، وإلا لكان الكل جزء الجزء؛ إذ الكل عين جميع أجزائه، هذا خلف، فافهم. (**وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَكْسِ**)، أي كل ما هو مقسم للسافل فهو مقسم[3] للعالي؛ لأن قسم القسم قسم، ولا عكس؛ إذ ليس كل ما هو قسم للعالي قسما للسافل، وإلا لم يكن العالي عاليا والسافل سافلا، هذا خلف، فاعلم/.

---

(١) في الأصل «المقام»، وفي س «الكلام» مع بعض تلطخ بالحبر، وكأن ناسخه أراد تصحيح الكلمة، فالغالب على ظني أن ما أثبته هو الصواب.

(٢) أي لا بالمعنى المنطقي.

(٣) كذا في س، وفي الأصل «كل ما هو المقسم للسافل فهو المقسم».

(الرَّابِعُ الْخَاصَّةُ، وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ[1])، سواء كانت تلك الحقيقة نوعا أو أخيرا أو متوسطا، أو جنسا عاليا أو غيرها. وهذا أولى من تعريفها بالخارج المختص بأفراد نوع واحد؛ لعدم شموله لخواص الجنس العالي، فلهذا اختاره الشيخ.

فإن قلت: الخاصة إما مطلقة تختص بالشيء، بالقياس إلى جميع ما عداه، كالضاحك للإنسان، وإما إضافية تختص بالشيء، بالقياس إلى بعض أغياره، كالماشي، وتعريف المصنف لا يتناول القسم الثانيَ، فلا يكون جامعا؟

قلت: الخاصة التي هي قسيمة للكليات الأربع هو الأول، دون المطلق، وإطلاق الخاصة على الأول وعلى المطلق بالاشتراك اللفظي على ما يعلم من «الشفاء»[2].

(الْخَامِسُ: الْعَرَضُ الْعَامُّ، وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا)، لا إشكال فيه؛ بناء على ما حقق آنفا، من معنى الخاصة التي هي أحد الأقسام الخمسة، وأما إذا جعلت أعم من المطلقة والإضافية، كما ذهب إليه بعض المتأخرين، فيكون الماشي بالنسبة إلى الإنسان خاصة وعرضا عاما معا، فيتداخل بعض الأقسام بالنسبة إلى شيء واحد، فلا تكون القسمة حقيقية، بل اعتبارية، لا تجدي بطائل، فافهم.

(وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِنِ امْتَنَعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الشَّيْءِ)، وهو الماهية الموجودة؛ فإن الشيئية تساوق الوجود، وإنما لم يقل «عن الماهية» ليشمل لازم الوجود، ولئلا

---

(١) المتن هكذا في نسختي شرح الدواني وطبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، والذي في شرح الخبيصي (١٨٣): «... فقط قولا عرضيا»، ويشير العطار في حاشيته إلى اختلاف نسخ المتن.

(٢) راجع أيضا العطار على الخبيصي: ١٨٣.

يكون تقسيما للشيء إلى نفسه وإلى غيره (**فَلَازِمٌ بِالنَّظَرِ**[١] **إِلَى الْمَاهِيَّةِ أَوِ الْوُجُودِ**)؛ فإن ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة إما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقا، أي بحسب كِلَا وجودَيْهِ، بمعنى أنها حيث وجدت كانت متصفة به، وهو لازم الماهية، كالزوجية للأربعة؛ فإن الأربعة زوج، سواء كانت في الذهن أو في الخارج، أو لا يمتنع/ انفكاكه عنها إلا في وجود خاص، كالتحيز للجسم؛ فإنه إنما يلزمه في الوجود الخارجي[٢]، وكالكلية[٣] للإنسان؛ فإنه إنما يلزمه[٤] في الوجود العقلي[٥].

وقد قسم بعضهم[٦] اللازم إلى لازم الماهية وإلى لازم الوجود[٧]، ومثَّل

---

(١) المتن في الأصل «بالنسبة» بدل «بالنظر»، والمثبت هو الموافق لما في س وطبعةِ المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وشرحِ الخبيصي (١٨٨).

(٢) في الأصل «الخاص» بدل «الخارجي»، والمثبت الموافق لس ونقلِ العطار في حاشية الخبيصي (١٨٨) هو المتعين.

(٣) في الأصل «كالكلية» بدون الواو العاطفة، والصواب ما أثبته من س ونقلِ العطار في حاشية الخبيصي (١٨٨).

(٤) كذا في النسختين، ويمكن توجيه تذكير ضمير المؤنث، وفي نقلِ العطار في حاشية الخبيصي (١٨٨): «فإنها إنما تلزمه»، ولا تخفى سلامته.

(٥) «قال الصفوي: وفيه نظر ظاهر إن قلنا إن الماهيات موجودة حقيقة في ضمن الأفراد، اهـ. وجوابه ما تقرر أن الكلية من المعقولات الثانية، فهي عارضة للمفهوم الحاصل في العقل أولا، فإذا تصور مفهوم الحيوان مثلا عرض له أنه مانع من وقوع الشركة فيه، وأما كون الحيوان موجودا في الخارج أو لا، على الخلاف في الوجود الكلي الطبيعي خارجا فشيء آخر؛ فإنه ولو قلنا بوجوده خارجا لا يتصف بكلية ولا جزئية؛ لأنهما إنما يعرضان للمفاهيم عقلا لا خارجا». العطار في حاشية الخبيصي (١٨٨).

(٦) كصاحب الشمسية وشارحه القطب (١/٢٧٣ ـ ٢٧٥).

(٧) قال عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١/٢٧٤): «أي لازم للماهية باعتبار وجودها الخارجي، إما مطلقا، كالتحيز للجسم، أو مأخوذا بعارض، كالسواد للحبشي؛ فإنه لازم=



للازم الوجود بالسواد للحبشي، [فقال][1] فإن السواد لازم لوجوده وتشخصه، لا لماهيته؛ لأن ماهيته[2] الإنسان، ولو كان السواد لازما للإنسان لكان كل إنسان أسود. وأنت تعلم أن السواد كما لا يلزم ماهية الإنسان لا يلزم وجودَه أيضا؛ لأن الإنسان الأبيض كثير، بل إنما يلزم الماهية الصِّنْفِيَّةَ، أعني الحبشي بحسب وجودها في الخارج. فيصير كلامه بحسب الظاهر في قوة أن السواد ليس لازما لماهية الإنسان، بل هو لازم لوجود الصنف الذي هو[3] تحتها. ولا يخفى عدم انتظامه، وفوات المقابلة المطلوبة بين لازم الماهية ولازم الوجود؛ فإن اللائق بالمقام إيراد أمر لا يكون لازما للماهية، ويكون لازما لوجود تلك الماهية.

فالتحقيق: أنه أراد بلازم الماهية ما يلزم النوع، وبلازم الوجود ما يلزم الشخص؛ فإن السواد للحبشي إنما يلزم صنفيته التي هي من جملة ما اعتبر في

= لماهية الإنسان باعتبار وجوده وتشخصه الصنفي، لا لماهيته من حيث هي هي، ولا من حيث الوجود مطلقا، وإلا لكان جميع أفراده أسود، أو باعتبار وجودها الذهني، بأن يكون إدراكها مستلزما لإدراكه.. إما مطلقا أو مأخوذا بعارض. فالحاصل أن اللازم إما لازم للماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن خصوصية أحد الوجودين، أو لازم باعتبار خصوصية أحد الوجودين، إما مطلقا أو مأخوذا مع عارض خارج عن الماهية، وإنما لم يتعرض ـ أي القطب الرازي ـ لاستيفاء أقسام لازم الوجود، بل اكتفى بإيراد مثال للازم الوجود الخارجي المخصوص الذي هو أخفى؛ لأن ذلك وظيفة حِكَمية، لا يتعلق غرض المنطقي ـ أعني الاكتساب ـ به؛ فإن الكاسب لازم الماهية؛ إذ هو المستعمل في الحدود، وإنما ذكر لازم الوجود استطرادا. وبما ذكرنا اندفع إيراد المحقق الدواني من أن السواد كما لا يلزم ماهية الإنسان لا يلزم وجودها أيضا إلخ».

(١) ليس في الأصل، وأثبته من س.

(٢) كذا في س، وهو الصواب، وفي الأصل: «وتشخصه للماهية لأن الماهية».

(٣) كذا في النسختين، وفي نقل عبد الحكيم على الشمسية (١/٢٧٤) وكذا في نقل العطار على الخبيصي (١٨٨) لا يوجد «هو».

تشخصه، فيكون لازما لشخصه، لا لماهيته، وفي العبارة المنقولة إشعار بذلك؛ حيث قال: لوجوده وتشخصه. فهذا تقسيم آخر سوى التقسيم الذي ذكرناه؛ فإن محصول هذا التقسيم أن اللازم إما أن يكون لازما للنوع أو للشخص من حيث هو شخص، ومحصول ما ذكرناه أن اللازم إما أن يكون لازما لِكِلَا الوجودين أو لوجود معين، فهما تقسيمان متغايران؛ إلا أن القسم الأول في كليهما يسمى لازم الماهية[١].

هذا، **وما قيل**[٢] عليه من أن السواد ليس لازما للحبشي بحسب الوجود؛ لجواز أن يوجد حبشي أبيض، ولجواز أن يوجد حبشي أسود/ [١٧/ب] يزول سواده لعارض كالبرص **مدفوع**، بأن المراد بالحبشي الممتزج بالمزاج الصنفي المخصوص، سواء كان بالحبشة أو غيرها، فيخرج من ليس له ذلك المزاج، وإن تولد ذلك بالحبشة، وأن المراد بالسواد كونه أسود بطبعه[٣]، والتخلف بعارض لا ينافي ذلك، على أن المريض[٤] لم يبق[٥] على ذلك المزاج.

---

(١) هذا توجيه الدواني لكلام القطب في شرح الشمسية، ولكن أورد عبد الحكيم في حاشية الشمسية (٢٧٤/١) على توجيه الدواني هذا قائلا: «يرد عليه أن المقسم لازم الماهية، فكيف يندرج فيه لازم الشخص، وأن التقسيم المشهور ـ يعني به تقسيم الدواني ـ غير حاصر؛ لأن اللازم باعتبار الوجودين ليس لازما للنوع ولا للشخص».

(٢) والقائل به هو صاحب القسطاس، كما في العطار على الخبيصي (١٩٠)، ولا أعرف من هو صاحب القسطاس.

(٣) كذا في الأصل، وفي س «بطبيعته».

(٤) كذا في الأصل، ويوافقه نقل العطار في حاشية الخبيصي (١٩٠)، والذي في س يحتمل أن يكون «البرص» بدل «المريض»، والله أعلم.

(٥) كذا في النسختين، وفي نقل عبد الحكيم في حواشي الشمسية (٢٧٥/١) «لا يبقى»، وهو أولى.

(بَيِّنٌ[1] يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ[2]، أَوْ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا[3] الْجَزْمُ بِاللُّزُومِ، وَغَيْرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهِ[4])، تقسيم آخر لمطلق اللازم[5]. ثم البين له معنيان، أحدهما: ما يلزم تصوره من تصور الملزوم، ويقال له «البين بالمعنى الأخص»[6]، والثاني: ما يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما

---

(١) المتن هكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وكذا في نسختي شرح الدواني، والذي في شرح الخبيصي (١٩٠): «... ثم اللازم بين».

(٢) كذا المتن في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وشرح الخبيصي (١٩٠)، والذي في نسختي شرح الدواني: «ملزومه» بدل «الملزوم».

(٣) كذا المتن في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وشرح الخبيصي (١٩٠)، والذي في نسختي شرح الدواني: «أو يلزم من تصورهما» بدل «أو من تصورهما».

(٤) المتن هكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، والذي في شرح الخبيصي (١٩١): «أو غير بين، وهو بخلافه».

(٥) «قال مير زاهد: أشار به إلى أن الماهية والوجود في هذا التقسيم غير معتبر، كما في التقسيم الأول، وأن كلا من المعنيين يصلح لأن يكون مقسما في هذا التقسيم، كما يدل عليه لفظة «أو» في كلام المصنف، اهـ. فإن قلت: لازم الماهية من حيث هي يجب أن يكون لازما ذهنيا؛ لأن الماهية إذا وجدت في الذهن وجب أن يوجد ذلك اللازم فيه أيضا، فيكون لازم الماهية لازما ذهنيا قطعا، فيكون بينا بالمعنى الأخص، فلا يجوز انقسامه إلى اللازم البين بالمعنى الأعم وغير البين. وأجاب السيد بأن الواجب في لازم الماهية أن يكون بحيث إذا وجدت الماهية في الذهن كانت متصفة به، ولا يلزم من ذلك أن يكون اللازم مدركا مشعورا به، فليس كل ما كان حاصلا للماهية المدركة في الذهن يجب أن يكون مدركا؛ فإن كون الماهية مدركة صفة حاصلة لها هناك، مع أنه لا يجب الشعور به، وإلا لزم من إدراك أمر واحد إدراك أمور غير متناهية، بل يجوز أن يكون لازم الماهية بحيث يلزم من تصورهما الجزم باللزوم بينهما، وأن لا يكون كذلك، فصح الانقسام إلى البين بالمعنى الأعم وغير البين، ويجوز أن يكون بحيث يلزم من تصور الملزوم ـ أي الماهية ـ تصوره، فيكون بينا بالمعنى الأخص، وأن لا يكون بهذه الحيثية، اهـ». العطار في حاشية الخبيصي (١٩٠).

(٦) وهو المعتبر في الدلالة الالتزامية، راجع حواشي السيد على شرح الشمسية: ١/٢٧٩.=

الجزمُ باللزوم، ويقال له «البين بالمعنى الأعم»، وإنما يظهر عمومه إذا اعتبر في الأخص مع ما اعتبر فيه كون تصورهما مع النسبة كافيا في الجزم باللزوم؛ إذ يجوز أن يكون تصور الملزوم كافيا في تصور اللازم، ولا يكفي التصوران مع تصور النسبة بينهما في الجزم[1] باللزوم، ولم يَعتبر[2] في غير البين الافتقار إلى الوسيط، كما وقع في بعض الكتب؛ لجواز أن يحتاج إلى غير الوسط، كحدس وتجربة، وذلك لأن الوسط هو ما يقترن بقولنا «لأنه» حين يقال «لأنه كذا»[3]،

= قال الطوسي في شرح الإشارات (١/١٦٠، ١٦١): إن الشيخ الرئيس أراد بذكر هذا القسم ـ أي اللازم البين بالمعنى الأخص ـ الرد على بعض المنطقيين الذين توهموا أن ما لا يمكن ارتفاعه عن الماهية يجب أن يكون ذاتيا مقوما، وأنكروا أن يكون من اللوازم ما يمتنع رفعه؛ لأنهم وجدوا هذا الحكم معدودا في النوع والجنس والفصل فقط، فأراد الشيخ إبطاله. بل الشيخ نفسه أشار إلى ذلك في الإشارات (١/١٦٤).

(١) في الأصل «مع النسبة بينهما في الجزم»، وفي س: «مع تصور النسبة في الجزم»، والمثبت جمع بينهما. وليس معنى الكفاية في اللازم البين عدمَ الاحتياج إلى الوسط، وإلا فيدخل فيه ما يحتاج إلى أمر آخر غير الوسط، فهو بعيد عن لفظ الكفاية ولفظ البين الدال على كمال الظهور. راجع عبد الحكيم على الشمسية: ١/٢٧٩.

(٢) أي المصنف، خلافا لصاحب الشمسية: ١/٢٧٣.

(٣) كذا فسر القومُ الوسطَ، كالشيخ في «الإشارات» (١/١٦٢)، وحمله على المعنى اللغوي الشامل للحدس وغيره بعيد، كما وضحه عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١/٢٧٩). وتوضيحه: أنا إذا قلنا «العالم محدث؛ لأنه متغير» فالمقارن لقولنا «لأنه» ـ وهو المتغير ـ وسطٌ، ولا يكفي لجزم العقل باللزوم بين الحدوث والعالم مجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما، بل يحتاج إلى الوسط/الدليل الذي هو التغير، فالحدوث بالنسبة إلى العالم غير بين. ولكن هذا لا يعني أن اللازم الغير البين هو المحتاج دائما إلى الوسط للجزم باللزوم، وليس يلزم من عدم افتقار اللزوم إلى وسط أنه يكفي فيه مجرد تصور اللازم والملزوم؛ لجواز توقفه على شيء آخر، من حدس أو تجربة أو حس أو غير ذلك. والحاصل: أن مدار كون اللازم غيرَ بينٍ أن لا يكون مجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما كافيا في جزم العقل باللزوم، فافهم؛ فإنه دقيق. راجع شرح القطب على الشمسية: ١/٢٧٨، السعدية: ١٥٤، العطار على الخبيصي: ١٩١.

وما لا يكفي[1] تصور الطرفين فيه لا يلزم أن يفتقر إلى الوسط بهذا المعنى[2].

(وَإِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ)، سمي به لجواز مفارقته، **(يَدُومُ أَوْ يَزُولُ)**، تقسيم للمفارق إلى الدائم والزائل. وفيه بحث؛ إذ الدوام لا يخلو عن الضرورة بالمعنى الأعم، الذي هو المراد باللزوم ههنا، أعني امتناع الانفكاك، سواء كان ناشئا عن الذات أو غيره؛ لأن دوام المسبب لا محالة مستلزم لدوام السبب المنتهي إلى الواجب لذاته، فيمتنع ارتفاعه، وأما انفكاكه عن الضرورة بالمعنى الأخص، أعني ما يكون منشؤه الذات فلا يجدي ههنا؛ لما مر من أن اللزوم هو/ الأعم. ١/١٨

أقول: لو أريد بالدائم ما يدوم بعد حصوله ما دام الموضوع، كالأمراض التي لا يمكن برؤها من تفرق الاتصال وغيره، وبالزائل ما يزول مع بقاء الموضوع لم يرد ذلك.

(بِسُرْعَةٍ)، كحمى اليوم، **(أَوْ بُطْءٍ)**، كالأمراض المزمنة، وقد يمثل بالعشق.

---

(١) في الأصل «لا يكفي» بدون «وما لا»، والمثبت س.

(٢) يعني أن لازم الماهية إذا لم يكن تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم وجب أن يتوقف ذلك الجزم على أمر مغاير لتصورهما، وقد يكون ذلك الأمر هو الوسط المذكور أو غيره كالحدس. وتفصيله: أن المحتاج إلى الوسط المذكور يكون قضية نظرية، والذي يكفي تصور طرفيه في الجزم باللزوم يكون قضية أولية، فكأن اللزوم الذي بين الشيء ولازمه إما بديهي أولي، وإما كسبي نظري، ويرد عليه أنه يجوز أن لا يكون نظريا ولا أوليا، بل يكون بديهيا مغايرا للأولي، كالحدسي والتجربي، فمن أراد حصر اللازم في البين وغيره وجب أن لا يعتبر في مفهوم غير البين الافتقار إلى الوسط، بل يكتفي بعدم كفاية تصور الطرفين في الجزم به، فيكون تقسيم اللازم إلى البين وغير البين جامعا ومانعا، ثم ينقسم غير البين إلى نظري يفتقر إلى الوسط، وإلى بديهي مفتقر إلى أمر آخر غير الوسط سوى تصور الطرفين. راجع الإشارات مع شرح الطوسي: ١/١٦٠، ١٦١، حاشية السيد على الشمسية: ١/٢٧٩.



(خَاتِمَةٌ)[1]
[لِبَحْثِ الْكُلِّيِّ]

انقسام الكلي إلى المنطقي والعقلي والطبعي

مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ)، من غير اعتبار تقييده بمادة من المواد (يُسَمَّى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا)؛ لأنه عنوان الموضوع في المسائل المنطقية، (وَمَعْرُوضُهُ طَبعِيًّا)؛ لأنه طبيعة من الطبائع، أي حقيقة من الحقائق، (وَالْمَجْمُوعُ)، أي المعروض مع العارض (عَقْلِيًّا)؛ إذ لا تحقق له إلا في العقل، والمنطقي أيضا كذلك، لكن وجه التسمية لا يجب انعكاسه، (وَكَذَا الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ)، منها منطقي وطبيعي وعقلي، مثلا مفهوم النوع نوع منطقي، ومعروضه كالإنسان نوع طبيعي، والإنسان ومفهوم النوع نوع عقلي، وقِسْ عليه.

تحقيق القول في وجود الطبعي في الخارج

(وَالْحَقُّ أَنَّ وُجُودَ الطَّبِعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ أَشْخَاصِهِ[2])، اعلم: أن مذهب المحققين من الحكماء أن الكلي الطبيعي، أعني الماهية المعروضة للكلية من حيث هي هي، لا بشرط عروض الكلية موجود في الخارج بعين وجود الأشخاص، لا بوجود مغاير لها.

قال الشيخ في أول النمط الرابع من «الإشارات»: قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده

---

(١) المتن هكذا في نسختي شرح الدواني، وشرح الخبيصي (١٩٣)، وهو في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي «فصل»، بدل «خاتمة».

(٢) اختلف في وجود الكلي الطبيعي في الخارج، ومن القائلين بوجوده فيه من القدامى ابن سينا، ومن المتأخرين التاج السبكي في الإبهاج (٥٤١/٢) والإسنوي في نهاية السول (١٥٢/١) والبهاري في السلم، وانظر أيضا: السلم مع شرح بحر العلوم: ٣١٩، والعطار على الخبيصي: ٢٠٣، ٢٠٤.

محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو بوضع بذاته، كالجسم، أو بسبب ما هو فيه، كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود، وأنت يتأتى لك أن تتأمل في نفس المحسوسات، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء؛ لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد، لا على الاشتراك الصرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الإنسان؛ فإنكما لا تشكان في أن وقوعه وقوعا خارجيا على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود، فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس/، أو لا يكون، فإن كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج النفس من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا عجيب.

١٨/ب

وإن كان محسوسا فلا محالة له وضع وأين ومقدار وكيف معين، لا يتأتى لك أن تحس، بل ولا أن تتخيل إلا كذلك؛ فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال، وإن كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحالة، فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحالة، فإذن الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة، بل هو من حيث حقيقته الأصلية التي لا يختلف[1] فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرف، وكذا الحال في كل كلي. هذا كلامه، وقد صرح بمثله غيره أيضا من القدماء[2].

---

(١) كذا في النسختين، وفي نقل العطار على الخبيصي (٢٠٣) عن شرح الدواني على التهذيب: «تختلف» بدون «لا».

(٢) «قال مير زاهد: قيل: الطبيعة والشخص متحدان في الخارج، فلا يعقل كون الشخص موجودا ومحسوسا، والطبيعة موجودة غير محسوسة، ولا يخفى أن الشيء لا يصير محسوسا بالذات أو بالعرض إلا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة، من الأين والوضع ونحوهما، فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض.
وتفصيله: أن المحسوسات لها مراتب، الأولى نفسها من حيث هي، وفي هذه المرتبة لا تصدق عليها إلا ذاتياتها، والثانية نفسها من حيث إنها موجودة، وفي هذه المرتبة يصدق=

لا يقال: هذا يرجع إلى وجود الشخص، كما أشار إليه المصنف، ولا نزاع فيه؛ لأنا نقول: بل هذا النظر ـ كما صرح به الشيخ آنفا ـ يعطي وجود أمر آخر بوجود الشخص، فالوجود واحد والموجود اثنان، ولو قال المصنف بعين وجود أفراده لكان بعينه مذهب القدماء[1]. وتحقيق الحق في المقام يقتضي بسطا في الكلام.

= عليها الذاتيات والوجود، وما يحذو حذو وجودها من العرضيات، والثالثة نفسها من حيث اتصافها بعوارض مخصوصة، من الأين والوضع ونحوهما، وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس، وتصير محسوسة بالذات أو بالعرض. فظهر أن الماهية مع قطع النظر عن الأعراض المخصوصة موجودة، وليست بمحسوسة أصلا، فتأمل». فثبت أن الكلي الطبعي موجود في الخارج. العطار على الخبيصي: ٢٠٣.

(١) «قال أبو الفتح: منشأ السؤال أنه يحتمل أن يكون مراد الشيخ بوجود الإنسان وجود أشخاصه مجازا، كما أشار إليه المصنف بقوله «بمعنى وجود أشخاصه»، وحاصل الجواب أن كلام الشيخ صريح في رد أوهام الناس من أن كل موجود محسوس، ولا شك أن توهم الناس إنما هو في الموجود الحقيقي دون المجازي، فلا بد أن يكون مقصود الشيخ وجود الإنسان حقيقة، لكنه مطالب بالبيان حتى يتعين.. وأما قوله «فالوجود واحد والموجود اثنان» فهو مع كونه مما لا يدل عليه كلام الشيخ محل نظر؛ لأنه إن كان كل واحد منهما موجودا بذلك الوجود يلزم قيام معنى واحد بمحال مختلفة، وإن كان الموجود مجموعهما فقط يلزم وجود الكل بدون أجزائه، وكلا اللازمين محال قطعا، اهـ. وأجاب مير زاهد بأن الوجود واحد في الخارج والموجود اثنان في الذهن، فما هو اثنان في الذهن موجود في الخارج بوجود واحد، وذلك لأنه ليس في الخارج إلا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة الموجودة بوجود واحد شخصي، ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة المحضة من حيث هي، مع قطع النظر عن العوارض، وحينئذ يحصل إثنان: الطبيعة المحضة والطبيعة المخلوطة، وهما متغايران في الذهن، ومتحدان في الوجود. وربما يقال لذلك الوجود من حيث إنه للطبيعة المحضة الوجود الإلهي، والوجود قبل الكثرة؛ لأنه ليس إلا بعناية الله سبحانه وتعالى، وأما من حيث إنه للشخص وإن كان بعناية الله تعالى، إلا أن مصحح استناده إليه سبحانه العوارض المادية». حاشية العطار على الخبيصي: ٢٠٤.



فَصْلٌ

[فِي الْمُعَرِّفِ وَأَقْسَامِهِ][1]

تعريف المعرف

مُعَرِّفُ الشَّيْءِ مَا يُقَالُ عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ)، أي يحمل عليه لإفادة تصوره[2]، والقيد الأخير لإخراج المحمول الذي لا يكون الغرض منه إفادة التصور، والمراد بالإفادة ههنا[3] ما هو صفة المقول، لا صفة القائل؛ ليشمل المعرف الذي يحصله الإنسان لنفسه لا لغيره، من غير تكلف.

فإن قلت: التعريف تصوير[4] محض، فلا يكون فيه حمل، فلا يصح تعريف المعرف بما يحمل عليه؟

قلت: المقصود بالذات منه التصوير، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون محمولا، بل جميع أصناف المقول في جواب «ما هو» و«أي شيء هو» المقصود منها التصوير؛ ضرورة أنها من المطالب التصورية[5]، مع أنها تحمل على المسؤول عنه في الجواب، هذا هو التحقيق. ومن أراد المحافظة على ما قرره بعض المتأخرين، من انتفاء الحمل فيه، فله أن يقول/: المراد بـ«ما يقال عليه» ما من شأنه أن يحمل عليه، إلا أن عَدَّهُم الحدَّ بالنسبة إلى المحدود من أصناف المقول في جواب «ما هو»، مع تفسيرهم المقول بالمحمول [يوجب كون الحد من حيث إنه حد مقولا ومحمولا على محدوده، وهذا خادش لما

١/١٩

(١) ما بين [ ] من عمل المحقق.

(٢) «أي يحمل عليه لإفادة تصوره» ليس موجودا في الأصل، وأثبته من س.

(٣) «ههنا» ليس موجودا في الأصل، وأثبته من س.

(٤) في الأصل «تصور»، والمثبت من س.

(٥) كذا في س، وفي الأصل «التصويرية».



قرره بعضهم من انتفاء الحمل في التعريف][1].

ثم إنه عدل عن العبارة المشهورة، وهي «ما يستلزم تصورُه تصوره»؛ لانتقاضه بالملزومات بالنسبة إلى لوازمها البينة، لا بالمعرف[2]؛ بناء على أن تصور الماهية يستلزم تصور معرفها، على ما قيل؛ فإن ذلك ممنوع؛ إذ تصور الماهية قد يحصل بدون تصور المعرف، كتصورها بالوجه السابق على الكسب.

وما يقال في جواب النقض، من أن المراد بالاستلزام الاستلزام بطريق النظر، بقرينة ما سبق، من أن الموصل إلى التصور بالنظر يسمى قولا شارحا، وأن البحث في الفن عن كواسب التصورات والتصديقات **لا يخلو** عن تكلف وضعف.

شروط التعريف

(**وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لَهُ**[3] **وَأَجْلَى**)، أي في الصدق، سواء كان لازما أو غيره، (**فَلَا يَصِحُّ بِالْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ**[4])، ترك المباين؛ لخروجه عن المعرف باعتبار الحمل فيه، واشتراط المساواة في مطلق المعرف ليس مذهب المحققين؛ فإنهم قالوا: المقصود من التعريف التصور، سواء كان بوجه مساو أو أعم أو أخص، وللصناعة في جميعها مدخل، فلا وجه لعدم اعتبارهما. نعم، يشترط في المعرف التام[5].

---

(١) كذا في نقل العطار على الخبيصي (٢٠٦)، وأما في الأصل وس: «.. مع تفسيرهم المقول بالمحمول يخدش هذا»، والله أعلم.

(٢) كذا في س، وفي الأصل «بالمعروف».

(٣) في نسختي شرح الدواني وشرح الخبيصي (٢٠٩) لا يوجد «له»، والمثبت من شرح اليزدي.

(٤) أي مطلقا في كل منهما، وحصرهما على الوجهي فقط مردود. راجع للتفصيل شرح اليزدي مع تعليقاتي عليه.

(٥) يعني أن المساواة شرط في المعرف التام، سواء كان حدا أو رسما، أما الأول فلاشتراط ذكر جميع الذاتيات فيه، وأما الثاني فلوجوب ذكر الخاصة اللازمة المساوية، فيكونان مساويين للمحدود والمرسوم، حقيقيين كانا أو اسميين.

قال أبو نصر الفارابي في «المدخل الأوسط» بعد ذكر الحدود: وما كان منها أعم من الاسم[1] المحدود[2] كان ذلك حدا ناقصا، ثم قال في الرسوم وما كان منها يفهم بنحو يخص الشيء ويساوي المفهوم عن اسم الشيء كان ذلك رسما كاملا، وما كان منها أعم أو أخص كان ذلك الرسم رسما ناقصا، هذا كلامه. ولم يذكر في الحد الأخص؛ لعدم إمكانه/[3]، فتفطن. [١٩/ب]

والمصنف ساق ذلك مساق الأقوال الضعيفة، كما سيجيء.

فإن قيل: إذا لم يجز[4] التعريف بالأخص، كما هو مذهب المصنف يلزم أن لا يصح تعريف المعرف؛ لأن ما يذكر في تعريفه معرف خاص، فهو أخص من مطلق المعرف، فتعريفه به تعريف بالأخص؟

أجيب: بأن معرف المعرف أخص منه بحسب العارض، ومساوٍ له بحسب الذات، والتعريف إنما هو بحسب الذات، لا بحسب العارض. وهذا الجواب لا يخلو عن كدر؛ لأن ذات معرف المعرف، وهو قول «ما يقال على الشيء لإفادة تصوره» أخص منه؛ ضرورة أن المعرف يصدق عليه وعلى غيره من المعرفات، كالحيوان الناطق. وإنما يتم هذا الجواب لو كان قوله «ما يقال إلخ» مع وصف المعرفية أخص، لا ذاته، لكن ذاته أخص، لا هو مع الوصف؛ فإنه مع ذلك الوصف ليس معرفا؛ ضرورة أن انضمام وصف المعرفية إليه يخرجه

(١) كذا في س، ويوافقه العطار (٢١٦)، وفي الأصل «اسم».

(٢) أي من المفهوم الإجمالي الذي وضع الاسم بإزائه، فيكون إشارة إلى الحدود الاسمية الشارحة لمفهوم الاسم». العطار على الخبيصي: ٢١٦.

(٣) «وإنما لم يمكن الحد بالأخص لأن الحد لا يكون إلا بالذاتي، والذاتي لا يكون إلا أعم أو مساويا، ويمتنع كون جزء الشيء أخص منه، وإلا لتحقق الكل بدون جزئه، وهو بديهي البطلان». العطار على الخبيصي: ٢١٦.

(٤) كذا في س، وفي الأصل «إذا لم يكن يجز».

عن كونه معرفا.

والحاصل: أن الوصف منشأ الأخصية، لا قيد في الأخص، حتى يكون المقيد أخص، دون ذاته. والأعذب[1] أن يقال: المراد بالأخص ههنا أن يكون أخص بحسب الحمل المتعارف، أعني أن يصدق المعرف على جميع أفراد المعرف، ولا يصدق المعرف على جميع أفراد المعرف، كما في الإنسان والحيوان؛ فإن كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان ليس بإنسان، وكلاهما قضيتان متعارفتان، ومعرف المعرف ليس أخص بهذا المعنى، بل هما متساويان بطريق الحمل المتعارف؛ إذ كل فرد من المعرف يصدق عليه أنه ما يقال على الشيء لإفادة تصوره، وكذا كل فرد مما يقال على الشيء إلخ يصدق عليه أنه معرف، والسالبة الصادقة ههنا هي قولنا: ليس كل/ معرف هو ما يقال على الشيء لإفادة تصوره، بمعنى [أنه ليس كل معرف][2] هو نفس هذا المفهوم بطريق المنحرفة الطبيعية، فافهم[3].

١/٣٠

(وَالْمُسَاوِي مَعْرِفَةً وَجَهَالَةً[4])، إما بأن يكون مساويا له ضرورة، كالمتضايفين[5]، نحو تعريف الأب بمن له الابن؛ فإنهما يعقلان معا بالضرورة، أو بأن يكون مساويا له بالنظر إلى من يعرَّف له، كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلدُه جلدَ النمر لمن لا يعرف النمرَ، **(وَالْأَخْفَى)**، سواء كان أخفى بالضرورة،

---

(١) كذا في النسختين، وفي حاشية العطار على الخبيصي (٢٠٨) «والأقرب».

(٢) ما بين [ ] في س، ويوافقه نقل العطار (٢٠٨)، وليس في الأصل.

(٣) قال العطار: «وجه كونها منحرفة طبيعية أنه جعل المحمول نفس الطبيعة، وسلبت عن أفراد الموضوع، لا بالطريق المتعارف، وهو سلب صدق المحمول على الموضوع، بل بطريق غير متعارف هو سلب نفس المحمول عن الموضوع».

(٤) المتن هكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وفي نسختي شرح الدواني وشرح الخبيصي (٢١٠) لا يوجد «وجهالة».

(٥) كذا في س، وفي الأصل «كالمضاف».

بأن يتوقف معرفته على معرفته، كتعريف الحركة بما ليس بسكون؛ فإن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا[١]، أو كان أخفى بالنظر إلى من يعرَّف له، سواء كان من شأنه أن يكون أخفى، كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس، أو لا[٢]، كتعريفها بأنها الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفة.

انقسام التعريف إلى حد ورسم وهما إلى تام وناقص

(وَالتَّعْرِيفُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيبِ حَدٌّ، وَبِالْخَاصَّةِ رَسْمٌ، فَإِنْ كَانَ مَعَ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَتَامٌّ، وَإِلَّا فَنَاقِصٌ). وحاصله: أن مدار[٣] الحدية على كون المميز ذاتيا، والرسمية على كونه عرضيا، ومدار التمام فيهما[٤] على الاشتمال على الجنس القريب.

واعلم: أن الحد التام قد يتركب[٥] من غير الجنس والفصل، كما صرح به الشيخ في «الحكمة المشرقية»؛ فإن المركب الخارجي إنما يتصور كنهه بتمثل حقيقة أجزائه في العقل، كما في البيت؛ فإن كنهه الجدران الأربع والسقف مع الهيئة المخصوصة، وكأنهم لم يعتبروه لعدم مدخلية الصناعة في جزئه الصوري؛ إذ الأجزاء الخارجية إذا تمثلت[٦] بتمامها في الذهن على أي ترتيب اتفق[٧]

---

(١) هذا وجه كون السكون أخفى من الحركة؛ حيث جعَل التقابلَ بينهما تقابل العدم والملكة، فالسكون أخفى؛ لأن الأعدام تعرف بملكاتها. وأما إن جُعِل التقابل بينهما تقابل التضاد بتفسير الحركة بأنها كون الشيء في آنين في مكانين، وتفسير السكون بأنه كون الشيء في آنين في مكان واحد، فهذان المفهومان الوجوديان المتضادان مساويان في العلم والجهل.

(٢) كذا في س، وهو الصواب، وفي الأصل لا يوجد «أو لا».

(٣) كذا في س، ويوافقه نقل العطار (٢١٣)، وفي الأصل «أمور» بدل «مدار»، ولا يخفى بعده عن الصواب.

(٤) كذا في س ونقل العطار، وفي الأصل «فيها».

(٥) كذا في س ونقل العطار، وفي الأصل «يترتب»، وهو خطأ.

(٦) كذا في س ونقل العطار، وفي الأصل «تمثلها»، وهو خطأ.

(٧) كذا في س ونقل العطار، وفي الأصل لا يوجد «اتفق».

حصل تصور كنه المركب، فليس فيه الحركة الثانية التي هي لتحصيل صورة الكاسب[1].

وفيه نظر؛ إذ في المركب من الجنس والفصل أيضا لا يجب تقديم الجنس على الفصل[2]؛ فقد قال الشيخ في بعض تعليقاته: ناطق حيوان/ حد تام، إلا أن الأولى تقديم الأعم؛ لشهرته وظهوره. نعم، لا بد من تقييد أحدهما بالآخر؛ حتى تحصل صورة مطابقة للمحدود، وذلك لا يحتاج إلى حركة ثانية، فالأولى أن يقال: ليس للصناعة مدخل في تحصيل الأجزاء الخارجية، بخلاف الأجزاء المحمولة؛ فإن الصناعة كافلة بتحصيلها، بإعطاء قواعد تتميز بها تلك الأجزاء، أعني العرضيات.

٢٠/ب

(١) «أي مع أن الحركة الثانية عليها مدار الفكر عند الأكثرين، وإن تحقق فيه الحركة الأولى التي هي لتحصيل المبادئ. قال مير زاهد مبطلا لما قاله الشيخ: وأنت تعلم أن التغاير بين الحد والمحدود بوجه ما ضروري، ولو كان الحد من الأجزاء الخارجية يفوت التغاير بينهما؛ فإن الحد والمحدود على ذلك التقدير يكون صورة كلية واحدة من غير تغاير، فلعل المراد بالحد ههنا ليس حقيقته، بل كما يقال البيت هو المركب من الجدار والسقف مع الهيئة المخصوصة، وأيضا الحد من الأجزاء الخارجية على تقدير تحققه لا يكون معرفا يحصله الإنسان لغيره؛ فإنه لا يصلح أن يكون مقولا في جواب ما هو؛ ضرورة أن الأجزاء الخارجية من حيث إنها أجزاء خارجية ليست محمولة، فاعتباره لا يناسب التعاليم». العطار على الخبيصي: ٢١٣. وفي عبد الحكيم: «إن شرط في المعرف كونه محمولا فلا يمكن التحديد بالأجزاء الخارجية إلا بأخذ لازم بالقياس إليها، كما يقال البيت ذو سقف وجدران، فيكون رسما لا حدا، وإن لم يشترط ذلك فالتحديد يحصل بتلك الأجزاء، إلا أنه لندرته أسقطوه عن الأقسام كما أسقطوا البحث عن نفس تلك الأجزاء، وكذلك المركب من أمرين بينهما عموم وخصوص من وجه ساقط عن درجة الاعتبار». وإنما امتنع الحمل في الأجزاء الخارجية لأنها علة للشيء، والعلة لا تحمل على المعلول، وطريق صحة الحمل أن يؤخذ منها لازم مساو يحمل على المعرف.

(٢) كذا في س، وفي الأصل لا يوجد «على الفصل». هذا، ولكن صنيع الشيخ في الإشارات في ضوء كلام شارحه الطوسي (٢٠٩/١) يوجب تقديم الجنس على الفصل، فليراجع.

المراد بالتعريف اللفظي، وهل هو من المطالب التصورية أم من التصديقية؟

(وَلَمْ يَعْتَبِرُوا بِالْعَرَضِ الْعَامِّ)، قد اعتبره المعتبرون في الرسوم الناقصة، **(وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ)**، قد سبق أنه مذهب المحققين، **(كَاللَّفْظِيِّ، وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ تَفْسِيرُ مَدْلُولِ اللَّفْظِ)**؛ فإنه يجوز بالأعم، كقولهم: سعدان نبتٌ[1]، وصداء مويهة[2].

والتعريف اللفظي عند المصنف من المطالب التصورية، وخالفه بعض المحققين[3]، فقال: إنه من المطالب التصديقية. وأنت خبير بأنه إذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ بأنه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا، خارجا عن المطالب التصورية، وأما إذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ فليس كذلك، كما إذا قلنا: الغضنفر موجود، فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى، ففسرناه بالأسد؛ ليحصل له تصور معناه، فذلك من المطالب التصورية.

كيف وقد علل[4] القوم تقدم مطلب «ما» الاسمية على جميع المطالب بأنه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده، فلا يتمشى طلب حقيقته، ولا التصديق بِالْهَلِيَّة المركبة؛ فإن ذلك الكلام إنما يتم إذا كان التعريف

(١) هو نبت ذو شوك، وفي المثل: مرعى ولا كالسعدان، وورد في حديث القيامة في الصحيحين. انظر: النهاية لابن الأثير، باب السين مع العين.

(٢) صداء بفتح الصاد وتشديد الدال عين ولا أعذب، وفي المثل: ماء ولا كصداء. انظر المحكم والقاموس المحيط والعباب الزاخر.

(٣) هو السيد الشريف في حواشي التجريد، راجع العطار على الخبيصي: ٢١٩.

(٤) هذا تأييد من الشارح لرأي المصنف. ومعناه: أي يدل على أن الغرض منه التصوير تعليلُ القوم تقدُّم ما الاسمية أي الشارحة لمعنى الاسم على بقية المطالب، وهو داخل تحت مطلب ما الاسمية، فيكون تعريفا لفظيا؛ إذ لو كان تعريفا حقيقيا لدخل تحت مطلب ما الحقيقية، فتعليل القوم إنما يتم إذا كان التعريف اللفظي داخلا تحت مطلب ما؛ لأن فهم المعنى من اللفظ يحصل من التعريف اللفظي، كما أنه يحصل من التعريف الاسمي، فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما، كما أن الاسمي داخل فيه لم يكن هذا المطلب متقدما على سائر المطالب، ولم يصح احتياجها إليه.



اللفظي داخلا في مطلب «ما» الاسمية[1]، كما لا يخفى[2].

والتفصيل: أن للتصورات مراتب، أدناها أن تستحضر في المدركة صورة مخزونة بواسطة لفظ موضوع بإزائها[3]، فإن حصل ذلك ابتداء فلا يتصور طلبه، كما إذا أطلق لفظ موضوع بإزاء معنى بالنسبة إلى العالم بالوضع، ففهم معناه، وهذا لا يدخل في سلسلة المطالب؛ لعدم الطلب، وإن حصل بعد إلقاء لفظ لم يعرف معناه فهناك يتصور الطلب، كما إذا قيل: الخلأ محال، فيقال: ما الخلأ؟

---

(١) كذا في س، وفي الأصل ونقلِ العطار (٢١٩) لا يوجد «الاسمية».

(٢) ويوضحه ما ذكره في الحواشي القديمة على التجريد بأن لنا مطلبين: مطلب «ما»، ويطلب بها التصور، ومطلب «هل»، ويطلب بها التصديق، والتصور على قسمين: تصور بحسب الاسم، وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه، مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج، وهذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجودها، وفي المعدومات أيضا، والطالب له ما الشارحة للاسم. وثانيهما تصور بحسب الحقيقة، أعني تصور الشيء الذي علم وجوده، والطالب لهذا التصور ما الحقيقية. وكذلك التصديق ينقسم إلى التصديق بوجود الشيء في نفسه، وإلى التصديق بثبوته لغيره، والطالب للأول هل البسيطة، وللثاني هل المركبة. ولا شبهة في أن مطلب ما الشارحة مقدم على هل البسيطة؛ فإن الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده، كما أن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية؛ إذ مالم يعلم وجود الشيء لم يمكن أن يتصور من حيث إنه موجود. ولا يكون الترتيب ضروريا بين الهلية المركبة والمائية الحقيقية، لكن الأولى تقديم المائية». راجع العطار (٢١٩). وقال بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٢١٧): «أن مطلب ما الشارحة متقدم على سائر المطالب؛ لامتناع الحكم على المجهول المطلق، وهل البسيطة متقدمة على الحقيقية وجوبا؛ إذ لما لم يصدق بالوجود كيف يطلب الحقيقة. وعلى المركبة استحسانا؛ بناء على أن لا كمال بعلم أحوال المعدومات ومشكوك الوجود، وتقديم «ما» الحقيقية على «هل» المركبة استحسان؛ إذ الأحرى معرفة الكنه أولا ثم العوارض، ثم الأنسب لمجيب السائل بـ«ما» الشارحة الجواب بالحد؛ ليستغني عن «ما» الحقيقية، كما إذا سئل ما الزمان؟ فالجواب الحسن: كَمٌّ متصل غير قارٍّ، لا أنه عدد الحركة، وللسائل بـ«لم» الجواب باللمي؛ لئلا يحتاج إلى سؤال اللم بعده».

(٣) كذا في الأصل، وفي س «بإزاء المعنى»، وفي نقل العطار (٢٢٠) «بإزائه».

فيجاب بأنه بُعْدٌ موهوم، فهذا تعريف لفظي، والغرض منه(١) إحضار صورة مخزونة، وهو بمنزلة التصور/ ابتداء، إلا أنه من حيث إنه مسبوق بلفظ لم يفهم(٢) معناه بخصوصه، فيصح طلبه عُدَّ من مطلب «ما». 1/21

وأعلاها أن تستحصل صورة غير حاصلة في الخزانة، وفيه مراتب متفاوتة، وأتمها تصور الكنه، وذلك بالحد التام، فالتعريف اللفظي داخل في المطالب التصورية؛ لما ذكرنا، لا لما قاله بعض الأفاضل المتأخرين، من أنه يفيد تصور الموضوع له، من حيث إنه معنى هذا اللفظ، وهذا التصور لم يكن حاصلا، وذلك لأنه ليس الغرض من التعريف اللفظي تصور المعنى بهذا الوجه، بل الغرض منه تصوره بذاته، كما مر في مَثل الخلأ؛ فإن المخاطب طالب لتصور نفس المعنى، لا لتصوره من حيث إنه موضوع له لهذا اللفظ؛ إذ غرضه تحصيل هذا التصديق المتوقف على تصور ذلك الطرف، ولا يتعلق له غرض بتصوره بهذه الحيثية، أعني كونه معنى لهذا اللفظ، وذلك ظاهر لا ينكره منصف. وأما التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لأي معنى [كان](٣)، كما هو شأن اللغوي، فخارج عن المطالب التصورية، بل بحث لغوي، [كما مر ذكره](٤).

---

(١) «فيه إشارة إلى أن التعريف اللفظي يحصله الإنسان لغيره لا لنفسه، وإلا يلزم تحصيل الحاصل؛ فإن قصد إحضار الشيء لا يتصور بدون حضوره، وإنما كان الاستحصال أعلى التصورات والاستحضار أدناها لأن الحصول في المدركة والخزانة حاصل بالاستحصال، والحصول في المدركة فقط حاصل بالاستحضار، مع أن التصور في الاستحصال موجود بنفسه وفي الاستحضار لتحصل التصديق الذي كان ذلك التصور طرفه. قال أبو الفتح: وتلخيصه أن التعريف اللفظي من المطالب التصديقية قطعا، وعده من المطالب التصورية وقع على ضرب من المسامحة، وتشبيه إحضار الصورة الحاصلة بتحصيل الصورة الغير الحاصلة بكون ذلك الإحضار مسبوقا بلفظ لم يحصل إحضار تصور معناه بخصوصه منه، ويصح طلبه كما في صورة التحصيل والكسب، والمراد من المطالب التصورية ههنا أعم منها حقيقة وتشبيها». العطار على الخبيصي: ٢٢١.

(٢) كذا في س، ويوافقه نقل العطار، وفي الأصل «يفهم» بدون حرف «لم».

(٣) ما بين [ ] ليس في س، وهو في الأصل.

(٤) ما بين [ ] ليس في س، وهو في الأصل. والبحث اللغوي من المطالب التصديقية.



فَصْلٌ
فِي التَّصْدِيقَاتِ[١]

تعريف القضية

الْقَضِيَّةُ قَوْلٌ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ)، القول هو المركب، سواء كان ملفوظا أو معقولا، وتشعر عباراتهم بأنه ليس مشتركا معنويا بينهما. والمراد باحتمال الصدق والكذب أن يُجَوِّزهما العقلُ بالنظر إلى مفهومهما، مع قطع النظر عما في الواقع، ومنشأ ذلك اشتماله على نسبة خبرية هي[٢] حكاية عن أمر واقع؛ فإن شأن الحكاية أن يتصف بالمطابقة وعدمها، بخلاف النسبة الإنشائية والتصورات؛ فإنها ليست حكاية عن أمر واقع، فلا يجري فيها الصدق والكذب. نظير ذلك أن النَّقَّاش إذا تصدى لنقش صورة على أنها حكاية عن زيد يجري عليه الاعتراض بعدم المطابقة، وإذا تصدى لمجرد النقش، من غير التزام أنه نقش للشيء الفلاني فلا يجري عليه التخطئة أصلا؛ فإن كل نقش فهو في حد ذاته نقش.

ولعلك تفهم من هذا التفصيل أن قول القائل «كلامي هذا صادق»، مشيرا إلى نفس هذا الكلام ليس خبرا أصلا/[٣]، وإن كان في صورة الخبر؛ لانتفاء

٢١/ب

---

(١) كذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وفي س لشرح الدواني «باب التصديقات»، وفي الأصل «التصديقات» فقط، وأما في الخبيصي (٢٢٣) ففيه «المقصد الثاني في التصديقات»، والخطب يسير.

(٢) كذا في س، ويصححه ما في العطار على الخبيصي (٢٢٥)، والدسوقي عليه (٢٢٧)، وفي الأصل: «النسبة الخبرية التي هي».

(٣) هذه هي المغالطة المشهورة بالجذر الأصم، وللناس في حلها طرائق، وللشارح رسالة خاصة في ذلك. راجع العطار على الخبيصي: ٢٢٦.

حل الإشكال المعروف بالجذر الأصم

الحكاية التي تقتضي مغايرة بين الحكاية[1] والمحكي عنه. ونظيره أن يتصدى[2] النقاش أن ينقش صورة على أنها حكاية عن نفسها؛ فإنه مع أنه اعتبار باطل[3] لا طائل فيه، بل غير محصل، لا يجري فيه التخطئة.

ولقد أجاد صاحب «المفتاح»[4]؛ حيث قال: مرجع احتمال الصدق والكذب إلى إمكان اجتماع النسبة الذهنية مع ثبوتها في الواقع ولا ثبوتها؛ فإنه يمكن أن يدرك أن زيدا قائم، سواء كان زيد قائما في الواقع أو قاعدا[5]. ولا شك أنه إذا كان حكاية عن نفسه كما في المثال المذكور لا يمكن ذلك؛ إذ يمتنع بالذات اجتماع ثبوت الشيء مع انتفائه.

هذا، وأُورِدَ على هذا التعريف أنه دَوْرِيٌّ[6]؛ لأن الصدق مطابقة الخبر للواقع، والكذب عدم مطابقته له. وأجيب بأن الصدق بديهي، أو هو مطابقة الأمر الذهني، وفي الثاني نظر؛ لأن التصورات مطابقة له، ولا توصف بالصدق أصلا[7]، وبأن الخبر بديهي والتعريف للتنبيه وإحضاره من بين المخزونات، فلا دور.

---

(١) في الأصل «المحكي» بدل «الحكاية»، والمثبت من س.

(٢) في الأصل «أن يتصور» بدل «أن يتصدى»، والمثبت من س.

(٣) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «باطل».

(٤) هو: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن على السكاكي الخوارزمي، أبو يعقوب، سراج الدين [٥٥٥ ـ ٦٢٦]، عالم بالعربية والأدب. له: مفتاح العلوم، رسالة في علم المناظرة. الأعلام للزركلي: ٨/٢٢٢.

(٥) انظر مفتاح العلوم للسكاكي: ١٦٦.

(٦) الذي أورده هو الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله في «نهاية الإيجاز».

(٧) «أجاب مير زاهد بأن المراد مطابقة النسبة التي هي حكاية عن الواقع، وهذه المطابقة غير المطابقة التي في التصورات؛ فإن مرجع المطابقة فيها الحمل على ذي الصورة، أو على المأخذ، ومرجع هذه المطابقة هو الوقوع في نفس الأمر، ويظهر من ذلك أن المطابقة أولا وبالذات للنسبة، وثانيا وبالعرض للخبر المشتمل عليها». العطار على الخبيصي: ٢٢٥.

وتحقيق ذلك أن الغرض من التعريف التنبيهي[١] إحضار الشيء في المدركة، بعد حصوله في الخزانة، ويجوز أن يحصل هذا الغرض من أمر يتوقف في الحصول على ذلك الشيء، إذا كان تصوره مستلزما لتصور ذلك الشيء؛ لأن التوقف في الحصول ابتداءً لا يستلزم التوقف في الالتفات[٢] والتذكُّر. نظيره إذا تعقلنا عدة معان، منها الحيوان، وأردنا تعيينه من بين تلك المعاني، فنقول: ذلك الذي هو جنس الإنسان، فهذه الخاصية يتعين بها ذلك المعنى، ويزول الالتباس من غير دور.

(فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ فَحَمْلِيَّةٌ، مُوجَبَةٌ أَوْ سَالِبَةٌ/)، أي القضية إما حملية، وهي التي حُكِم فيها بثبوت شيء لشيء، وهي الموجبة، أو سلب شيء عن شيء، وهي السالبة، وإما شرطية، وهي التي ليست كذلك. **(وَيُسَمَّى الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ مَوْضُوعًا)**؛ لأنه وضِع وجودُه وأُثبِت له شيءٌ، **(وَالْمَحْكُومُ بِهِ مَحْمُولًا)**؛ تشبيها له بالأمر المحمول على غيره؛ لكونه مثبتا له، أو لكونه مبنيا عليه، من حيث إن ثبوته له فرع ثبوته في نفسه[٣]، **(وَالدَّالُّ عَلَى النِّسْبَةِ رَابِطَةً)**.

٢٢/١

تعريف القضية الحملية

قال الشيخ في «الشفاء»: القضية الحملية تتم بأمور ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة، بل يحتاج إلى أن يكون الذهن يعقل مع ذلك النسبةَ التي بين المعنيين، بإيجاب أو سلب. فاللفظ أيضا إذا أريد أن يحاذى به ما في الذهن يجب أن يتضمن ثلاث دلالات: دلالة على المعنى الذي للموضوع، وأخرى

الكلام على الرابطة ورأي المصنف والشارح فيها

---

(١) كذا في س، ويوافقه ما في العطار على الخبيصي (٢٢٥)، والذي في الأصل: «أن الغرض من التنبيه».

(٢) في الأصل «والالتفات»، والمثبت س، وهو الصواب.

(٣) في الأصل «في النسبة»، بدل «في نفسه» والمثبت س، وهو الصواب.

على المعنى الذي للمحمول[1]، وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما.

ثم قال: فظهر من هذا أن فيها معنى غير الأمر الموضوع والأمر المحمول، من حقه أن يُدَل عليه، وهو النسبة، فاللفظ الدال على النسبة يسمى الرابطة، وحكمها حكم الأدوات، وأما لغة العرب فربما حذَفتْ الرابطة فيها؛ اتكالا على شعور الذهن بمعناها، وربما ذكرت.

هذا كلامه، وهو مصرح بأن أجزاء القضية المعقولة ثلاثة، وذلك مذهب القدماء؛ إذ عندهم إدراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم، وليس مسبوقا عندهم بتصور النسبة التي هي[2] مورد الحكم؛ فإن إثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين؛ حيث رأوا أن في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم؛ إذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك، وعند ارتفاع الشك ينضم إلى الإدراكات الحاصلة إدراك آخر؛ كما يشهد به الوجدان، لا أنه يزول إدراك ويحصل آخر بدله.

٢٢/ب

وللمناقشة فيه مجال؛ إذ لأحد أن يلتزم أن المدرك[3] / في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم، أعني الوقوع واللاوقوع، والتفاوت في الإدراك؛ فإنه في الأول مدرك بإدراك غير إذعاني، وفي الثاني بالإدراك الإذعاني. وقد تنبهتَ فيما سبق على أن التفاوت بين الإدراكين بالذات لا بالمدرك، وليس مما يأباه الوجدان، فليتأمل.

هذا، وقد علمت في ذلك[4] أن شيئا من القضايا لا يخلو عن معنى الرابطة، سواء ذُكرت لفظا أو حذِفت، أو ضُمن معناها اللفظ الدال على

---

(١) في الأصل «على المعنى الموضوع، وأخرى على المعنى المحمول»، والمثبت س.
(٢) كذا في الأصل، وفي س: «نسبة هي».
(٣) في الأصل «إذ لا وجدان يلتزم إلا المدرك»، والمثبت س.
(٤) كذا في س، وفي الأصل لا يوجد «في ذلك».

المحمول، على ما قيل في الكلمات. (**وَقَدْ اسْتُعِيرَ لَهَا «هُوَ»**[1])، يشير إلى أن «هو» ضمير راجع إلى الموضوع، فلا يكون رابطة في الحقيقة؛ لأن الرابطة إنما تكون أداة[2]، والضمير اسم؛ لأنه عين المرجع في المعنى، فمثل القوم للرابطة بـ«هو»[3]؛ لأنهم لما لم يجدوا[4] في كلام العرب ما يكون لفظا دالا على

---

(١) قال العطار في حاشية الخبيصي (٢٣٤): هذا الذي قاله المصنف هنا يأبى عنه كلامه في شرح الشمسية (٢٣٤)؛ حيث قال فيها: «لفظ «هو» في قولنا «زيد هو عالم» ضمير عائد إلى زيد، وعبارة عنه، وهو عند أهل العربية مبتدأ، ولا دلالة له على النسبة أصلا، وإن أريد ما يسمونه ضمير الفصل والعماد فهو لا يكون في مثل «زيد عالم»، وعلى تقدير أن يكون فهو إنما يفيد الحصر والتأكيد، وتحقيقَ أن ما بعده خبرٌ لا نعتٌ، ولا دلالة له على النسبة أصلا، والذي يفهم منه الربط في لغة العرب هو الحركات الإعرابية...». أقول: ليس كما قال العطار، بل السعد يستبعد في تلك العبارة كون «هو» في اللغة للرابطة، وهنا يقول إن المناطقة استعاروها لها، وأين المنافاة بينهما، بل ما ذكره هنا مؤكد لما ذكره في شرح الشمسية، فتأمل.

(٢) وجوب كون الرابطة أداة ما أنكره السعد في شرح الشمسية (٢٠٦، ٢٠٧). قال القطب معللا لوجوب كونها أداة: «لتوقفها على المحكوم عليه وبه»، فقال محشيه السيد: «يعني أن النسبة التي بها يرتبط المحكوم به بالمحكوم عليه معقولة، من حيث إنها حالة بينهما، وآلة لتعرف حالهما، فلا تكون معنى مستقلا يصلح لأن يكون محكوما عليه أو به»، وبينه محشيه عبد الحكيم: أن ما قاله السيد «دفع لما أورده المحقق التفتازاني [في شرح الشمسية: ٢٠٦، ٢٠٧] من أنه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شيء موجبا لكونه أداة لكان جميع الأسماء الدالة على النسب والإضافات أدوات، وحاصل الدفع أن المقصود بالتوقف عدم الاستقلال بالمفهومية؛ لكونها دالة على نسبة هي آلة لتعرف حال الطرفين غير ملحوظة لذاتها، كسائر معاني الحروف». القطب في شرح الشمسية مع السيد وعبد الحكيم: ١٧/٢، راجع أيضا العطار على الخبيصي: ٢٣٤، ٢٣٥.

(٣) في الأصل وفي س «فمثل القوم الرابطة»، والمثبت باجتهاد مني، لبعد النسختين عن الصواب، ومع ذلك يوجد قلاقة في العبارة، إلا أن المعنى واضح للمتأمل.

(٤) في الأصل «لما يجدوا»، وفي س: «لم يجدوا»، وقد جمعت بينهما، لأنه الصواب في نظري.

الرابطة الغير الزمانية، نحو «إست» في الفارسية، و«إستين» في اليونانية استعاروا لهذا المعنى لفظة «هو»، فيصح تمثيلهم به[1].

هذا ما ذكره المصنف[2].

مخالفة الشارح للمصنف

وأقول: قد صرح الشيخ في «الشفاء»[3] بأن لفظ «هو» هنا أداة؛ حيث قال: وأما لغة العرب فربما حذفت الرابطة؛ اتكالا على شعور الذهن بمعناها، وربما ذكرت، والمذكورة ربما كانت في قالب الاسم، كقولك «زيد هو حي»[4]؛ فإن لفظة «هو» جاءت لا لتدل بنفسها على معنى، بل لتدل على أن زيدا هو أمر لم يذكر بعد، فلا يفهم مدلولها[5] ما دام يقال «هو» إلى أن يصرح به، فقد خرجت على أن تدل بذاتها دلالة كاملة، فلحقت بالأداة، لكنها تشبه الأسماء[6].

---

(١) كذا في الأصل، وفي س: «فاستعاروا... ليصح تمثيلهم به».

(٢) راجع كلام المصنف في السعدية: ٢٠٧، ٢٠٨، وصرح المصنف فيها بأنه نقل هذا الكلام عن كتاب الحروف للفارابي، فانظر كتاب الحروف: ١١١ ـ ١١٣. حاصل هذا الكلام: أن السعد يرى أن «هو» ليس أداة، بل هو مستعار لها؛ لأنه لكون المراد به هو المرجع ـ أي مرجع الضمير ـ بمنزلة الاسم، فلا يكون أداة، خلافا لما جرى عليه البعض كالقطب في شرح الشمسية وتبعه غيره، كصاحب السلم. إلا أن الشارح لم يوافق المصنف في هذا؛ حيث يرد عليه بكلام رئيس الصناعة.

(٣) كذا في النسختين، بينما في نقل العطار على الخبيصي (٢٣٥) أن الجلال نقله عن الإشارات لابن سينا، لا عن الشفاء.

(٤) كذا في س، ويوافقه نقل العطار، وفي الأصل «هو زيد حي».

(٥) كذا في س، وفي الأصل لا يوجد: «فلا يفهم مدلولها»، وفي نقل عبد الحكيم على الشمسية (١٨/٢) وكذا العطار على الخبيصي (٢٣٥) إسقاط المذكور.

(٦) قال عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١٨/٢): «وأيضا ما الباعث لهم على الاستعارة المذكورة إذا لم يكن في لغة العرب لفظة «هو» رابطة، بل الواجب عليهم أن يقولوا: لا رابطة في لغة العرب سوى الحركات».

هذا كلامه، مع أنه قد جعله بعض أئمة النحو أيضا حرفا؛ فإن الرضي نقله عن بعض البصريين واختاره؛ حيث قال: ثم لما كان الغرض من الإتيان بالفعل ما ذكرنا، أعني دفع التباس الخبر الذي يذكر بعده بالوصف، وهذا هو معنى الحرف، أعنى إفادة المعنى في غيره صار[1] حرفا، وانخلع عنه لباس الاسمية، فلزم صيغة معينة، أعني صيغة الضمير المرفوع، وإن تغير ما بعده عن الرفع إلى النصب، كما ذكرنا؛ لأن الحرف عديمة/ التصرف، لكن بقي فيه تصرف واحد كما في[2] حالة الاسمية، أعني كونه مفردا ومثنى ومجموعا، مذكرا ومؤنثا، ومتكلما ومخاطبا وغائبا؛ لعدم صرافتها في الحرفية. ومثله كافُ الخطابِ في هذا التصرف؛ لما تجرد عن معنى الاسمية ودخل في الحرفية، انتهى كلامه.

ثم لو فرضنا اجتماع النحاة على أنه اسم فلا يلزم عدم كونه أداة عند المنطقيين إجماعا[3]، وما ذكره المصنف من أنه راجع إلى الموضوع، فيكون عينه بحسب المعنى إنما يتم لو سلم كونه اسما، وأما إذا قلنا إنه حرف أتِيَ به للربط فلا، بل يكون أداة في صورة[4] الاسم، كما في كاف الخطاب وهاء الغَيْبة في «إياك» و«إياه»[5].

---

(١) كذا في النسختين، ولعل الأولى «فصار».

(٢) كذا في س، وفي الأصل «كان في».

(٣) «إجماعا» ليس في الأصل، والمثبت س.

(٤) «صورة» ليس في الأصل، والمثبت س.

(٥) قال عبد الحكيم (١٨/٢): «ولا يخفى أنه تحكمٌ؛ لأن اختلاف حاله بالتذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع باختلاف المرجوع إليه، واستفادة الحكم بدون ذكره ينادي على عدم كونه مستعملا في لغة العرب للربط، وأي دليل على ما ادعوه، وإنما هو رجم بالغيب من غير داع يدعو إليه». فهو هنا ينكر كونه مستعملا للرابط في لغة العرب، ولكن هل يعني هذا أن عبد الحكيم وافق السعد في كونه مستعارا لها؟ الظاهر لا؛ لأنه قال في نص له نقلته قبل قليل: «ما الباعث لهم على الاستعارة المذكورة إذا لم يكن في لغة العرب لفظة «هو» رابطة...».

فظهر أن ما ذكره المصنف، مع أنه غير تام، توجيهٌ لكلام المنطقيين بما لا يرضون به؛ فإنهم مصرحون بأنه أداة، ولا يشترطون في جوازه ما يَشترِط أهل العربية من كون الخبر مما يلتبس بالنعت ونظائره، [كأفعل من كذا][1]، بل يجوزون مثل «زيد هو كاتب»، مع عدم الالتباس بالصفة، كما صرحوا به.

فإن قلت[2]: الظاهر أن الرابطة في لغة العرب هي الحركات الإعرابية؛ إذ المفردات إذا ذكرت ساكنة الأواخر لم تدل على الإسناد، وإذا ذكرت مع الإعراب أفادت ذلك، فيكون الإعراب دالا على الربط؟

قلت: المنطقيون يصرحون بأن الرابطة لفظة «هو» و«هي» ونظائرهما، فلا يكون علامات الإعراب رابطة عندهم، بل دالة على الفاعلية والمفعولية وغيرهما، كما هو عند أهل العربية، وانفهام معنى الرابطة عند حذفها من تلك العلامات بطريق الالتزام؛ لأن تلك العلامات تدل على تلك المعاني المتصورة التي لا تكون بدون الرابطة[3].

---

(١) كذا في الأصل، وما بين [ ] لا يوجد في س، والله أعلم.

(٢) موافقا لما زعمه السعد في شرح الشمسية: ٢٠٦، ٢٠٧.

(٣) نعم، ختاما لهذا الجدل أقول: كلام رئيس الصناعة ابن سينا حين يؤيد الشارحَ، يؤيد كلام المعلم الأول الفارابي مذهبَ المصنف، فتكسرت النصال على النصال، ثم الذي ذكره عن الرضي قال عنه بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٣٦٠): «ومخالفة الرَّضِي وحده من دون حجة غير مُجْدٍ»، وأقول: لم لا يكتفى بالقول بأن هذا يجوز أن يكون من باب تخالف الاصطلاحين بين أهل الفنَّيْن، فنسلِّم لكل من الفريقين مذهبه، ونسلَم، هذا إذا كان مركز القضية هو جواز استعارة «هو» للرابطة أو عدمه، وأما إذا كان أساس القضية هو هل «هو» موضوع للربط في اللغة العربية ـ كما ادعاه ابن سينا، وتبعه القوم ـ فالقول فيه قول أهل العربية، لا قول ابن سينا، لا سيما في كلام الفارابي ما يخالفه، ودعوى المناطقة ومحاولة الدواني ومن تبعه كصاحب السلم كل ذلك رجم بالغيب، على ما لاحظه عبد الحكيم بحق، وتترجح كفة السعد على مخالفيه، ومن أصرح الأدلة على ذلك إمساك السيد قلمه عن مهاجمة السعد، على خلاف عادته.

تعريف القضية الشرطية وأسماء أطرافها

(وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ)، أي وإن لم يكن الحكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه فشرطية، سواء حكم فيها[1] بثبوت شيء عند شيء آخر، لزوما أو اتفاقا، أو عدم ثبوته كذلك، وتسمى متصلة، أو بانتفاء شيء عند شيء آخر، أو سلب ذلك الانتفاء، وتسمى منفصلة، وسيجيء تفصيل ذلك.

وإنما سميت شرطية لأنها مشتملة على اشتراط ثبوت التالي بثبوت المقدم[2] صريحا في المتصلة، ومستلزمة لاشتراط ثبوت التالي بانتفاء المقدم/، أو انتفائه بثبوته، أو كليهما في المنفصلة، كما سيظهر لك، إن شاء الله.

٤٣/ب

(وَيُسَمَّى الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مُقَدَّمًا، وَالثَّانِي تَالِيًا)، أي الجزء الأول من الشرطية ـ وهو المحكوم عليه فيها ـ يسمى مقدما؛ لتقدمه في الذِّكر في القضية الملفوظة، أو الذُّكر في القضية المعقولة، والثاني تاليا؛ لِتِلْوِه إياه في الذِّكر أو في الذُّكر[3].

الخلاف بين أهل المنطق والعربية في الحكم في الشرطية

فإن قلت: كيف يصح الحكم على المقدم مع أنه ليس اسما، والكون محكوما عليه من خواص الاسم؟

قلت: لا نسلم أنه من خواص الاسم، بل إن سلم ذلك ففي الموضوعية والمحمولية فقط، وأما أهل العربية فلما كان الخبر عندهم هو الجزاء، والشرط قيد له بمنزلة الحال والظرف[4] أطلقوا كون الحكم على الشيء من خواص

---

(١) كذا في الأصل، وفي س: «سواء كان الحكم فيها».

(٢) ولعل الأولى أن يقول: «لاشتراط ثبوت المقدم لثبوت التالي»، والله أعلم.

(٣) هذا في الغالب، أو طبعه هكذا، وإلا فقد يتأخر المقدم ويتقدم التالي، كما في «صلح الناس إذا صلح العلماء»، والقول بحذف الجزاء في مثله اصطلاح محققي النحاة، وبعضهم يجوِّز تأخيره. هذا في المتصلة، وأما في المنفصلة فالذي ذكر أولا هو المقدم والثاني هو التالي، على أي كيف كان.

(٤) كذا قال السكاكي في المفتاح: ٢٠٩، وفهمه هكذا العلامة السعد في المطول: ١٥٢، ١٥٣، غير أن السيد فنده في حاشية المطول، وأطال في الرد عليه.



الاسم، ولا يوافق ذلك قواعد المنطق؛ فإن الحكم على مقتضى تلك القواعد بالارتباط بين المقدم والتالي، ـ قيل[1] ـ وهو الحق؛ للقطع بصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع[2]، ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه؛ ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاءَ المقيدِ[3].

---

(١) القائل به هو السيد المحقق قدس سره في حاشيته على المطول للتفتازاني: ١٥٣، وانظر أيضا السلم للبهاري: ٣٦٣.

(٢) كذا في س، وفي الأصل: «والواقع».

ما يراه المحقق صوابا في المسألة

(٣) فإنه مشتمل على المطلق، وتجويز منافاة القيد للمطلق قول بالجمع بين النقيضين، ويقرب منه أنها تصدق مع كذب المقدم، ولو كان الخبر هو التالي لما أمكن ذلك. واعلم: أن العلامة السعد في المطول (١٥٢، ١٥٣) فهم من كلام السكاكي في المفتاح (٢٠٩) أن الشرط في عرف أهل العربية قيد لحكم الجزاء، فقولك «إن جئتني أكرمتك» بمنزلة قولك «أكرمك وقت مجيئك إياي»، وكذا قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» بمنزلة قولك «أكرمه وقت مجيئه إياك»، فالكلام باق على الخبرية في الأول، وعلى الإنشائية في الثاني، وأما الشرط فقد أخرجه وجود أداة الشرط عن الخبرية، وبالتالي عن احتمال الصدق والكذب. وأما المناطقة فإنهم يجعلون الخبر مجموع الشرط والجزاء، والحكم في القضية الشرطية بلزوم التالي للمقدم، فالمثال المذكور الأول يعني عندهم الحكم بلزوم الإكرام لمجيئ زيد، فبين الاعتبارين فرق. إلا أن السيد أطال في الرد على السعد في حاشيته على المطول، وجعل مذهب النحاة بعينه مذهب المناطقة. قال بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٣٦٣): «ولا يخفى أن مقصود المنطقيين أن من المعاني المعقولة المحتملة للصدق والكذب ما يحكم فيه بين المقدم والتالي بالاتصال والانفصال، ولا يليق للنحاة إنكار هذا؛ لكونه مكابرة، وكون نظرهم في الألفاظ فقط دون المعاني، فالنزاع إنما يعقل بأن القضايا المصدرة بـ«إنْ» وأمثالِها المستعملة في محاورات العرب هل هي شرطيات، أو حملية، بأن يكون الحكم في الجزاء، والشرط قيدا له في المسند. فذهب أهل المنطق إلى الأول، وأهل العربية إلى الثاني. ثم قيل: النزاع لفظي؛ فإن أهل العربية إنما يدعون الحكم في التالي فيما تاليه إنشاء، وأهل المنطق إنما ينكرونه فيما تاليه خبر. وقال بعض الشراح: إن التي تاليها إنشاء ليست خبرا، فالنزاع إنما يكون فيما تاليه خبر، ولا يخفى أن ما تاليه إنشاء يمكن فيه النزاع=

أقول: التقييد بالشرطية[1] يفيد أن ثبوت التالي على تقدير ثبوت المقدم، ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الأمر انتفاؤه على التقدير. نظيره أنك إذا قلت: «زيد قائم في ظني» لم تكذب بانتفاء قيام زيد في الواقع[2]، بل بانتفائه في ظنك فقط. وما ذكرتم من استلزام انتفاء المطلق انتفاءَ المقيد مسلم، لكن لا نسلم أن المطلق ههنا منتف في الواقع، بل المنتفي في الواقع هو قيام زيد في نفس الأمر، وليس ذلك مطلقا بالنسبة إلى قيام زيد في الظن؛ فإن

= أيضا، بأن النسبة الإنشائية هل هي بين الشرط والجزاء أو في الجزاء فقط. ثم الحق ما قال السيد المحقق إنه لا نزاع أصلا؛ فإن أهل العربية أيضا يقولون بالحكم بينهما، لا في الجزاء، كيف وهم يقولون: إن حرف الشرط موضوع لسببية الأول ومسببية الثاني، وكلام صاحب «المفتاح» إما مؤول وإما مردود، ويؤيده ما قال في ضوء المصباح، من أن أطراف الشرطية قد خرجت من أن يكون جملة مفيدة للسكوت عليه، والقول قوله». ونقل العطار في حاشية الخبيصي (٢٣٧) عن بعض المشايخ تحقيقا آخر، وهو «أن الشرط تارة يراد إجراؤه مجرى القيد، كما إذا علم مجيئ زيد غدا، فيقال: إذا جاء زيد استحق أن يكرَم؛ لأن المعنى أن ذلك الوقت المعلوم الحصول يستحق زيد فيه الإكرامَ، ولا يسع المنطقيين إنكار هذا الاعتبار، إلا أن القضية حينئذ عندهم ولو كانت في صورة الشرطية في معنى الوقتية. وتارة يراد به أنه بتقدير وجوده يوجد الجزاء، فيكون القصد إلى الربط بينه وبين الشرط، ولو لم يوجد أحدهما، كما في قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)، ولا يسع أهل العربية إنكاره. فإن كان مراد من نسب إلى أهل العربية ما اختصوا به في زعمه ـ وهو السكاكي، وتبعه السعد والدواني ـ أن ذلك هو الأكثر في استعمالهم أمكن صحته، وحينئذ فيكون الرد نصبا في غير محله».

(١) كذا في الأصل، وفي س: «بالشرط».

(٢) كذا في الأصل، وفي س: «في نفس الأمر». قال بحر العلوم في شرح السلم مع منهيته (ص: ٣٦٥): «وما قيل: المحكوم به في تلك القضية مظنون القيام، لا قائم، فإذن إنما يكذب بانتفاء مظنونية القيام، بخلاف الناهقية، فنداء من بعيد على ما لا يخفى؛ فإن مظنونية القيام لازمة لقائم في الظن، ولا يلزم أن يكون هو هو، وقائم في الظن مفهوم مقيد يمكن حمله على موضوع، وإنكاره مكابرة».

المطلق بالنسبة إليه إنما هو قيام زيد مأخوذا بحيث يمكن تقييده بنفس الأمر أو الظن أو غيرهما، وذلك متحقق في الواقع في ضمن تحقق المقيد فيه، أعني قيام زيد في ظنك؛ فإن قيامه في ظنك متحقق في الواقع، فيتحقق قيامه مطلقا في ضمنه.

1/٢٤

وبمثل ذلك ينحل ما يتخيل[١] / من أنه قد يصدق المقيد على الشيء مع كذب المطلق عليه، كقولك «زيد معدوم النظير»، مع كذب قولك «زيد معدوم»؛ فإن المطلق ههنا هو المعدوم الأعم من أن يكون معدوما بنفسه أو نظيره، [وهو صادق عليه قطعا، والكاذب هو المعدوم بنفسه][٢]، وهو ليس مطلقا، بل مقيدا مباينا لذلك المقيد الصادق. فأتقنْ ذلك؛ فربما زل فيه أقدام الحكماء، فضلا عن الفضلاء.

انقسام القضية إلى شخصية وطبعية ومحصورة ومهملة

(وَالْمَوْضُوعُ إِنْ كَانَ شَخْصًا مُعَيَّنًا)، لم يقل «عَلَما»؛ ليشمل مثل «هذا حيوان» **(سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ مَخْصُوصَةً وَشَخْصِيَّةً[٣])**؛ لخصوص موضوعها وتشخصه[٤]، **(وَإِنْ كَانَ نَفْسَ الْحَقِيقَةِ)**، بحيث لا يتعدى الحكم إلى الأفراد[٥] **(فَطَبَعِيَّةٌ)**، كقولك «الإنسان نوع». **(وَإِلَّا)**، أي وإن لم يكن الحكم على نفس الحقيقة، بل على الأفراد فمحصورة ومهملة.

---

(١) في الأصل: «ويمثل ذلك بتخيل»، والمثبت س.

(٢) كذا في الأصل، وما بين [ ] لا يوجد في س، والله أعلم.

(٣) كذا المتن في س، ويرجحه صنيع الشارح؛ حيث قدم وجه تسمية «المخصوصة» على «الشخصية»، وفي الأصل، وكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي: «شخصية ومخصوصة»، بينما جعل في شرح الخبيصي (٢٣٨) «شخصية» كلاما للشارح لا للمصنف، إلا أنه بعد «مخصوصة».

(٤) كذا في س، وفي الأصل: «وتشخصها».

(٥) كذا في س، وفي الأصل سقطت «إلى».

واعلم: أن التحقيق أن الحكم على نفس الطبيعة، إلا أنها في الطبيعية قد أخذت من حيث إنها شيء واحد بالوحدة الذهنية، فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى إلى أفرادها، كالنوعية فيما مر، ولذلك لا يصلح الحكم عليها للتخصيص والتعميم، بل هي شخصية؛ كما يشعر به كلام الشيخ في كتبه.

وفي المهملة[1] أخذت من حيث هي هي، بلا زيادة شرط، فيصلح الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص[2] والتعميم. وفي المحصورة أخذت من حيث إنها تصلح للانطباق على الجزئيات، لا على أن يكون هذا الوصف قيدا له، بل على نحو يصلح للانطباق، فلا جرم ذلك الحكم يتعدى إلى الأشخاص، إما إلى جميعها وهو الكلية، أو إلى بعضها وهو الجزئية.

وليس الحكم في المهملة والمحصورة على الفرد أصلا، إلا بالعرض[3]، بمعنى أن الحكم وقع على شيء يتعدى منه ذلك الحكم[4] إلى الفرد، وينطبق عليه. كيف، والمحكوم عليه بالحقيقة ليس إلا الأمر الحاصل في النفس، وهو الطبيعة دون الأفراد. وما يقال، من أن الأفراد محكوم عليها ومعلومة[5] بالوجه الكلي فمعناه أن الأمر[6] الكلي حاصل في النفس على وجه يصلح آلة/ للتطبيق على الجزئيات، فذلك الأمر[7] معلوم ومحكوم عليه بالذات، وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض؛ للقطع بأنه ليس في النفس إلا أمر واحد، وهو

٢٤/ب

(١) كذا في س، وفي الأصل «المهلة» بدون «وفي».
(٢) كذا في س، وفي الأصل سقطت «للتخصيص».
(٣) هذا الذي قرره الدواني منسوب إلى القدماء، خلافا للمتأخرين؛ إذ عندهم الحكم على الأفراد، وقد وافقه في هذا الرأي صاحب السلم، وجعله مذهب أهل التحقيق.
(٤) كذا في س، وفي الأصل سقطت «ذلك».
(٥) كذا في س، وفي الأصل «معلومة» بدون الواو.
(٦) كذا في س، وفي الأصل «الوجه» بدل «الأمر».
(٧) كذا في س، وفي الأصل سقط «الأمر».

ذلك الوجه، إلا أنه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الأفراد. ولذلك يتعدى منه الحكم إليها، بمعنى أنه لو لوحظ تلك الأفراد وجد ذلك الأمر منطبقا عليها، فيعرف أحكامها حينئذ بالفعل.

إذا تمهد ذلك فيمكن توجيه كلام المصنف بأن مراده بقوله «وإن كان نفس الحقيقة» أن يكون الحكم لا يتعدى منه إلى الفرد، وبقوله «وإلا» ما يتعدى منه إليه، وإن كان ظاهر كلامه منحرفا عن هذا التحقيق.

(فَإِنْ بُيِّنَ كَمِيَّةُ أَفْرَادِهِ كُلًّا أَوْ بَعْضًا فَمَحْصُورَةٌ، كُلِّيَّةٌ أَوْ جُزْئِيَّةٌ، وَمَا بِهِ الْبَيَانُ سُورٌ)، لفٌّ ونشْرٌ مرتَّبٌ. لا يقال: قد تقرر أن الحكم بالذات ليس على الأفراد، فكيف بين فيها كمية الأفراد؛ لأنا نقول: الذي بين حقيقةً هو مصاحبة الحكم للطبيعة في جميع مواد تحققها، أو في بعضها، وتلك المواد هي الأفراد بعينها، فنسبة التبيين إليها بالعرض، كما أشرنا إليها آنفا من أنها المحكوم[1] عليها بالعرض، **(وَإِلَّا)**، أي وإن لم يبين كمية الأفراد بالمعنى الذي مرَّ **(فَمُهْمَلَةٌ)**؛ لإهمال بيان كمية الأفراد.

(وَتُلَازِمُ الْجُزْئِيَّةَ)؛ لأنه حيث يصدق الحكم على الطبيعة من حيث هي هي فإما أن يصدق عليها في ضمن جميع الأفراد أو بعضها، وعلى التقديرين يصدق الجزئية.

أقول: فيه نظر؛ لأن موضوع المهملة على ما تقرر هو الطبيعة من حيث هي هي، بلا زيادة شرط؛ كما صرح به الشيخ وغيره من المحققين، فالحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنية، كقولنا «الإنسان نوع»، فيمكن أن يصدق المهملة بصدق الطبيعة، فلا تستلزم الجزئية.

فإن قيل: هذا إنما يرد إذا كان الحكم/ في المهملة على الطبيعة كما

(١) كذا في الأصل، وفي س «محكوم».

اعتبرته، فذلك يدل على فساده، فلتَرْجع عن ذلك إلى ما ذكره المتأخرون؛ حتى لا يلزم ذلك.

قلنا: ظاهره أن الحكم بالذات ليس إلا على الأمر الحاصل في الذهن بالذات، وهو الطبيعة المأخوذة على الوجه الخاص، كما مر؛ إذ ليس في العقل إلا تلك الطبيعة. وأيضا على تقدير أن يكون الحكم في المهملة على الفرد تبقى قضية أخرى يكون الحكم فيها على الطبيعة من حيث هي هي، بحيث يمكن صدقها بصدق كل واحدة من الطبيعة والجزئية؛ فإن الطبيعة من حيث هي هي تصلح للكلية والجزئية. فإذا حكم عليها بهذا الاعتبار بحكم كان صدقها أعم من أن يكون المحمول صادقا على فرد من أفرادها الحقيقية، أو على الطبيعة من حيث إنها خاصة أو[1] عامة.

والحق أن المهملة تستلزم الجزئية، أعم من أن يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الأفراد الحقيقية، أعني الأنواع والأشخاص، أو الأفراد الاعتبارية التي حصولها[2] بحسب الاعتبار[3]. وقد أشار إلى ذلك الشيخ في «الشفاء»؛ حيث قال في دفع شك من قال: إن الجنس يحمل على الحيوان، والحيوان على الإنسان، مع أن الجنس لا يحمل عليه؛ إذ الجنس إنما يحمل على الطبيعة الحيوانية من حيث اعتبار تجريدها في الذهن، بحيث تصلح لإيقاع

---

(١) كذا في س، وفي الأصل سقط «خاصة أو».

(٢) كذا في الأصل، وفي س «خصوصها» بدل «حصولها».

(٣) رده بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٣٧٤) قائلا: «وما قال المحقق الدواني رَحِمَهُ اللَّهُ، من أن الأفراد المعتبرة في الجزئية أعم من الاعتبارية والحقيقية، ففي «الإنسان كلي» يصدق «بعض الإنسان كلي»، فمع أنه خلاف مصرحاتهم لا يفي بالمقصود؛ فإنه ربما يحكم فيها بأحكام لا يسري إلى الأفراد، حقيقية كانت أو اعتبارية، كقولنا «الإنسان موضوع المهملة»، فالحق أن القول بتلازم الجزئية والمهملة مردود أو مُؤَوَّل».

الشركة فيها. واعتبار هذا التجريد فيها اعتبار أخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط إلى آخر ما قال في بيان ذلك.

ثم قال: وبالحقيقة إن هذا يرجع إلى أن الطرف[1] الأكبر يحمل على بعض الأوسط الذي لا يحمل على الطرف الأصغر. وشبه ذلك بأن الناطق[2]، يحمل على بعض الحيوان، والحيوان يحمل على كل فرس، وليس يلزم منه أن يحمل الناطق على الفرس. فقد صرح بأن هذه القضية تصدق جزئية، [وعلم منه أن الجزئية][3] أعم من أن يكون الحكم فيها بالعرض على الأفراد الحقيقية أو الاعتبارية، إلا أن المتعارف ربما خصصها كالكلية بل المهملة أيضا بالأفراد الشخصية أو النوعية والشخصية معا؛ كما علم من كلام الشيخ وغيره.

٢٥/ب

الموجبة تقتضي وجود الموضوع

(وَلَا بُدَّ فِي الْمُوجَبَةِ مِنْ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ، إِمَّا مُحَقَّقًا فَهِيَ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرًا/ فَالْحَقِيقِيَّةُ، أَوْ ذِهْنًا فَالذِّهْنِيَّةُ)؛ لأن صدق القضية الموجبة يستلزم وجود موضوعها؛ ضرورة أن ما لا يوجد أصلا لا يثبت له شيء أصلا؛ فإن ما ليس موجودا ليس شيئا من الأشياء، حتى إنه يصدق سلبه على نفسه.

ثم الموجبة تارة تؤخذ خارجية، فيكون معنى قولنا «كل ج ب» «كل ج موجودٍ في الخارج فهو ب في الخارج[4]»، وصدقها حينئذ يستلزم وجود الموضوع في الخارج. وقد تؤخذ حقيقية، وقد فسرها المتأخرون بالحكم على الأفراد الخارجية، محققة كانت أو مقدرة، فيتناول الأفراد التي ليست بموجودة في الخارج، إذا كانت بحيث لو وجدت في الخارج كانت متصفة بالمحمول،

(١) كذا في س، وفي الأصل سقط «أن».

(٢) كذا في س، وفي الأصل «بالناطق».

(٣) كذا في س، وما بين [ ] ساقط في الأصل.

(٤) كذا في س، وفي الأصل «كل ج موجود في الخارج ب موجود في الخارج».

كقولك «كل عنقاء طائر»؛ فإن معناه عندهم كل ما لو وجد في الخارج لكان عنقاء فهو بحيث لو وجد في الخارج[1] لكان طائرا.

ولا يخفى أن موضوع الحقيقية بهذا التفسير وإن كان أشمل من موضوع الخارجية، إلا أنها لا تشمل جميع أفراد الموضوع؛ فإن جميع أفراد الموضوع الخارجية[2] محققة أو مقدرة بعض الأفراد؛ إذ من الأفراد ما ليست موجودة في الخارج، لا تحقيقا ولا تقديرا. ومنها قضايا لا يلتفت فيها إلى وجود الموضوع في الخارج أصلا، كقولهم «كل كرة كذا» و«كل مثلث كذا»؛ فإن الحكم فيها على الموضوع، سواء كان موجودا في الخارج أو لم يكن، حتى إن هذا الحكم يشمل الكرة التي هي أعظم من فلك الأفلاك، والمثلث الذي أضلاعه أعظم من قطره، مع امتناعهما في الخارج.

لا يقال: أفراد الموضوع كيفما كانت يصدق عليها أنها لو وجدت في الخارج كانت متصفة بالمحمول، فتدخل في الأفراد المقدرة؛ لأنا نقول: أما أولا فهم أخذوا إمكان وجود الأفراد، وهذا القيد يخرج ما ذكروا[3]. وأما ثانيا فسواء أخذ هذا القيد أو لم يأخذ وقد أخذ إمكان صدق الموضوع على الأفراد المقدرة، بحسب نفس الأمر، كما ذكره أفضل المتأخرين[4] في «حواشي شرح الشمسية». فهو بحسب هذا الاعتبار جزئي، بالنسبة/ إلى مفهوم القضية الكلية؛ ‏[١/٢٦] فإن معنى قولك «كل كرة كذا» و«كل مثلث كذا» الحكم على جميع ما هو كرة أو مثلث، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، محققا أو مقدرا.

---

(١) كذا في س، وفي الأصل لا يوجد «في الخارج».

(٢) كذا في الأصل، وفي س: «فإن جميع الأفراد الخارجية».

(٣) كذا في الأصل، وفي س «ما ذكر».

(٤) وهو السيد الشريف قدس سره، كما فيما بين السطور في س.



فاعتبار الوجود الخارجي اعتبار زائد، لا يقتضيه مفهوم القضية، ولا التعارف؛ ضرورة أن القضايا الهندسية غير مأخوذة بهذا الاعتبار كما مر، فلا طائل في اعتباره. وبعضهم فسر الحقيقية بقولهم كل ما يمكن صدق ج عليه بحسب نفس الأمر، وفرضه العقل ج بالفعل فهو ب بالفعل، بحسب نفس الأمر، ونسبه إلى الشيخ، وجعله المفهوم المنطبق على جميع المواد.

واعلم: أن جمهور المتأخرين كما اعتبروا الاتصاف بالعنوان على تقدير الوجود، فكذا اعتبروا الاتصاف بالمحمول على تقدير الوجود، حتى يصدق مثلا «كل إنسان ذي رأسين ماش بالإطلاق العام»، وإن لم يوجد الموضوع أصلا، ولم يتصف بالمشي بالفعل في الواقع؛ فإنه لو وجد لكان ماشيا.

ويعلم من كلام بعضهم أنهم أخذوا الوجود أعم من الذهني والخارجي، ولم يخصوا الأفراد بالممكنة، أو بالتي يمكن صدق العنوان عليها. ولذلك قال صاحب «المطالع»[1] وموافقوه: إن قولنا «كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه» يصدق حقيقيةً من غير تناقض؛ لأن معناه حينئذ ثبوت الامتناع على تقدير كونه مجهولا مطلقا، وهو لا يستلزم ثبوت الامتناع في الواقع. وبذلك يندفع الإيراد الذي ذكر على تفسير الحقيقية آنفا[2].

وعدم صدق الحقيقية الكلية بهذا المعنى في مثل قولنا «كل إنسان ماش» لا يضر، كما أن عدم صدق الكلية بالمعنى الذي نسب إلى الشيخ في قولنا «كل

(١) هو: الشيخ القاضي الإمام، محمود بن أبي بكر بن أحمد، سراج الدين، الأرموي الشافعي الأشعري [٥٩٤ ـ ٦٨٢هـ = ١١٩٨ ـ ١٢٨٣م]، من أئمة الفقه والأصول والكلام والمنطق والفلسفة، له: «التحصيل مختصر المحصول»، «اللباب مختصر الأربعين للرازي»، «شرح الوجيز» للغزالي، «شرح الإشارات»، «مطالع الأنوار» في المنطق وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٣٧١/٨، الأعلام للزركلي: ١٦٦/٧.

(٢) تعرض لهذه المسألة صاحب السلم وشارحه بحر العلوم، فانظرهما.



جسم متحيز بالفعل» لا يقدح فيه؛ فإن هذا المعنى هو معنى الحقيقية الكلية، فحيث لا يصدق تخصص. وأنت خبير بأن المعنى الذي نقلناه يمكن اعتباره حيث لا يمكن اعتبار المعنى الذي نسب إلى الشيخ، كقولنا «شريك الباري ممتنع»؛ لعدم إمكان(١) صدق العنوان على شيء بحسب نفس/ الأمر.

والقول بأنه سالبة في المعنى تحكمٌ غير مسموع؛ لأن كل مفهوم نسب إلى آخر فلا يعقل(٢) أن يحكم بينهما بالإيجاب، ولا شك أن اعتبار المعنى المذكور اعتبار صحيح عقلا، وهو مأخوذ في بعض القضايا، وهو أشمل مأخذا من سائر الاعتبارات. فلا يبعد أن يجعل ذلك معنى الحقيقية الأصلية، ويكون ما عداه من التخصيصات التي يقتضيها التعارف، وفي كلام الشيخ إشارة إلى هذا المعنى أيضا؛ حيث قال: الذهن يحكم على الأشياء بالإيجاب، على أنها في أنفسها ووجودها يوجد لها المحمول، أو على أنها تعقل في الذهن موجودا لها المحمول، لا من حيث هي في الذهن(٣) فقط، بل على أنها إذا وجدت وجد لها المحمول.

ثم قال: فأما الأشياء التي لا وجود لها بوجه فإن الإثبات الذي ربما اشتمل عليها، من حيث يرى أن الذهن(٤) يحكم عليها بأنها كذا معناه أنها لو كانت موجودة في الخارج(٥) وجودها في الذهن لكان كذا. وهذا كما يقال: إن الخلأ أبعاد. انتهى كلامه.

---

(١) كذا س، وفي الأصل لا يوجد «إمكان».

(٢) في النسختين هنا غموض بمقدار كلمة واحدة، والمثبت «فلا يعقل» هو الذي غلب على ظني.

(٣) كذا س، وفي الأصل لا يوجد «في الذهن».

(٤) كذا س، وفي الأصل: «أن هذا الذهن».

(٥) كذا س، وفي الأصل لا يوجد «في الخارج».

ثم ههنا نكات[1] يجب التفطن لها، الأولى: أن معنى قولهم «صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع» أن صدقها يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له واتحاده معه في ظرف ذلك الثبوت، إن ذهنا فذهنا، وإن خارجا فخارجا، وإن وقتا فوقتا، وإن دائما فدائما.

فإن قلت: ما معنى قول المصنف: «إن الحقيقية تقتضي وجود الأفراد المقدرة[2] للموضوع»، والوجود المقدر للموضوع لا حجر فيه، فلا فائدة في اعتباره؟

قلت: إن اعتبر في موضوع الحقيقية إمكان صدق العنوان على الأفراد، أو إمكان وجودها فالمراد بالوجود المقدر الوجود المقدر مع ذلك القيد، ولا يخفى[3] فائدة اعتباره. وإن لم يعتبر كما هو مقتضى كلام بعضهم فالمراد بالوجود المقدر كون الموضوع بحيث لو وجد كان متحدا مع المحمول.

الثانية: أن صدق السالبة لا يستلزم وجود الموضوع[4]، بل قد تصدق بانتفائه أيضا؛ ضرورة أن ما لا ثبوت له في نفسه لا يثبت له غيره، لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه/ فيه حال الحكم فقط.

الثالثة: أن المتأخرين اعتبروا قضية سالبة المحمول، وحكموا بأن صدق موجبتها لا يستلزم وجود الموضوع، وفرقوا بينها وبين السالبة بأن فيها زيادة اعتبار؛ إذ في السالبة يتصور الطرفان ويحكم بالسلب، وفي السالبة المحمول يُرجع ويحمل ذلك السلب على الموضوع. قالوا: ومعنى السالبة المحمول أن

(١) كذا س، وفي الأصل «إن كان» بدل «نكات».

(٢) كذا س، وفي الأصل «تقتضي الوجود المقدر».

(٣) كذا س، وفي الأصل: «ولا يكفي».

(٤) كذا س، وفي الأصل: «وجود الموجود الموضوع».

(ج) شيء سلب عنه المحمول، ومعنى سالبة الطرفين أن شيئا سلب عنه (ج) هو شيء سلب عنه (ب)، ومعنى السالبة الموضوع[1] أن (ج) سلب عنه (ب). وكما أن صدق السلب[2] لا يستلزم وجود الموضوع، كذلك صدق ثبوت السلب. هذا كلامهم.

وأقول: فيه نظر؛ لأن المقدمة القائلة بأن ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت الْمُثْبَتِ له لا يستثني العقل منها الأمر السلبي. والقول بأن العقل يستثني السالبة المحمول دون معدولة المحمول تحكم. وأيضا المعدوم المطلق ليس شيئا أصلا، فكيف يكون شيئا سلب عنه (ب).

لا يقال: المعدول هو عدم مقارن للاستعداد، فيقتضي [وجود الموضوع باعتبار الاستعداد][3] الذي هو وجودي؛ لأنا نقول: ليس ذلك مذهبهم، بل هم مصرحون بخلافه، قالوا: قولنا «كل جوهر ليس بعرض، وكل ما ليس بعرض ليس بموجود في الموضوع» ينتج بصغراه موجبة معدولة، مع عدم استعداد الموضوع للمحمول أصلا. والذي يفهم من كلام الشيخ وغيره من المحققين أن الإيجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع.

قال في «الشفاء»: وإنما أوجبنا أن يكون الموضوع في القضية الإيجابية المعدولة موجودا لا لأن نفس قولنا «غير عادل» في «زيد غير عادل» يقتضي ذلك، ولكن لأن الإيجاب يقتضي ذلك في أن يصدق، سواء كان نفس قولنا «غير عادل» يقع على الموجود والمعدوم، أو لا يقع إلا على الموجود. فيجب أن يعلم أن الفرق بين قولنا [كذا يوجد غير كذا، وبين قولنا][4] كذا ليس يوجد

(١) كذا س، وفي الأصل سقط «الموضوع».

(٢) كذا س، وفي الأصل سقط «السلب».

(٣) كذا س، وفي الأصل سقط ما بين [ ].

(٤) كذا س، وفي الأصل سقط ما بين [ ].



كذا أن السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة في أنها تصدق على المعدوم من حيث هو معدوم، ولا تصدق الموجبة المعدولة على ذلك.

٢٧/ب

وقد/ صرح قبل ذلك بأنا إذا أخذنا حرف السلب مع ما لو انفرد كان محمولا وحده أخذناه[١] كشيء واحد، ثم أثبتناه على الموضوع برابطة الإثبات كانت القضية موجبة. فيلخص من كلامه أنه لم يفرق بين ما سموه سالبة المحمول وبين المعدولة، وأن الموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع؛ لأجل معنى الرابطة، لا لاقتضاء المحمول ذلك. والحق أن الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية؛ لأن اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه إنما هو في الذهن، فيقتضي وجود الموضوع في الذهن، لا في الخارج، فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم.

فإن قلت: صدق السالبة[٢] الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع حال ثبوت المحمول أصلا، لا ذهنا ولا خارجا، وصدق السالبة المحمول على ما قررت يقتضي وجود الموضوع في الذهن، فتكون السالبة الخارجية أعم من السالبة المحمول؟

قلت: المراد بالوجود الذهني ههنا هو الوجود في نفس الأمر، وجميع المفهومات التصورية متساوية الأقدام في أنها موجودة في نفس الأمر؛ فإنها لا محالة تكون موضوعة لقضية موجبة صادقة، وأقلها أنها مغايرة لجميع ما عداها. وأما أن ذلك الوجود في مشعر من المشاعر، أو لا، وعلى الأول ففي أي مشعر فبحث آخر. وبهذا الاعتبار[٣] ثبت اعتبار[٤] المساواة بينهما

(١) كذا في الأصل، وفي س «أخذه».

(٢) كذا س، وفي الأصل سقط «السالبة».

(٣) كذا في الأصل، وفي س «القدر» بدل «الاعتبار»، وفي هامش س إشارة إلى اختلاف نسخ.

(٤) كذا س، وفي الأصل لا يوجد «اعتبار».

بحسب الصدق، فتأمل جيدا.

الرابعة: أن قولهم صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع، وصدق السالبة لا يقتضيه، كلاهما مخصصان عند المتأخرين بغير السالبة المحمول؛ فإن الأمر فيها على العكس عندهم[1]، وأما على ما حققناه فلا تخصيص، والله تعالى أعلم.

العدول والتحصيل

(وَقَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ)، كـ«لا» و«غير» و«ليس» **(جُزْءً مِنْ جُزْءٍ)**، أي من الموضوع والمحمول، **(فَتُسَمَّى)**، أي القضية المشتملة على ذلك الجزء **(مَعْدُولَةً)**، أي معدولة الموضوع أو المحمول أو كليهما/.

١/٢٨

ومن اعتبر السالبة المحمول فينبغي أن يقيد ما ذكره في تعريف العدول بقيد يخرج محمولها؛ فإن حرف السلب هناك أيضا جزء من المحمول. وقد وقع في شرح[2] «المطالع» أن السلب خارج عن المحمول في السالبة والسالبة المحمول معا، مع تصريحه بأنه في السالبة المحمول تعود[3] بعد سلب المحمول عن الموضوع، وتحمل ذلك السلب على الموضوع. وهل هذا إلا تناقض يحتاج في دفعه إلى تكلف، بأن يحمل المحمول في عبارته على المحمول الأول الذي ورد عليه السلب، **(وَإِلَّا فَمُحَصَّلَةً.**

مبحث في القضية الموجهة

وَقَدْ يُصَرَّحُ بِكَيْفِيَّةِ النِّسْبَةِ، فَمُوَجَّهَةً)، أي نسبة المحمول إلى الموضوع إما أن تكون ضرورية في نفس الأمر، أو ممكنة دائمة، أو غير دائمة[4]، إلى غير ذلك. فتلك الكيفيات الثابتة في نفس الأمر تسمى مادة القضية، والصورة

---

(١) كذا س، وفي الأصل سقط «عندهم».

(٢) كذا س، وفي الأصل «شروح».

(٣) أي أنت.

(٤) كذا س، وفي الأصل سقط «أو غير دائمة».



المعقولة منها في القضية المعقولة، واللفظ الدال عليها في الملفوظة يسمى جهة، فإن كانت القضية خالية عنها تسمى مهملة[1] من حيث الجهة، وإن كانت[2] مشتملة عليها فموجهة.

(**وَمَا بِهِ الْبَيَانُ جِهَةٌ**)، أراد به ما يتناول الصورة المعقولة واللفظ الدال معا؛ فإن الصورة الذهنية دالة على ما في نفس الأمر، على ما هو المشهور.

ثم الجهة إن وافقت المادة صدقت القضية، وإلا كذبت.

إذا تمهد[3] ذلك فنقول: القضايا التي يبحث عن أحكامها من النسب بينها والتناقض والانعكاس خمسة عشر[4]، سبع منها مركبات، وهي التي معناها مركب من إيجاب وسلب، وثمانية منها بسائط، وهي التي معناها إما إيجاب فقط أو سلب فقط. فقدم المصنف البسائط؛ لتقدمها بالطبع.

(**وَإِلَّا فَمُطْلَقَةٌ، فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِضَرُورَةِ النِّسْبَةِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ**[5])، أي مادامت موجودة (**فَضَرُورِيَّةٌ**)؛ لاشتمالها على الضرورة، (**مُطْلَقَةٌ**)؛ لعدم تقييد الضرورة المعتبرة فيها بوقت أو وصف. مثاله «كل إنسان

---

(١) وتسمى مطلقة أيضا كما يأتي في كلام المصنف.

(٢) كذا س، وفي الأصل «وإن كانت في جهة».

(٣) كذا في الأصل، وفي س «إذا عرفت».

(٤) صرح الزمخشري في «الكشاف» في تفسير قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] أنه إذا لم يذكر تمييز العدد لا يجوز أن يذكر العدد على موافقة القياس، وقال أبو حيان: إنه المطرد، ويجوز عكس التأنيث، فقوله خمسة عشر صحيح فصيح. راجع عبد الحكيم على الشمسية: ٦٨/٢.

(٥) كذا المتن في نسختي شرح الدواني، ويصححه صنيع الشارح، وهو في شرح اليزدي «ما دام ذات الموضوع موجودة».

حيوان بالضرورة». وقد تطلق الضرورية المطلقة على ما حكم فيها بضرورة ثبوت/ المحمول للموضوع أزلا وأبدا، كما في قولك «الله تعالى حي بالضرورة»، ويخص باسم الضرورية الأزلية، والأول باسم الضرورية الذاتية؛ فإن ضرورة ثبوت الحيوان للإنسان في وقت وجوده، فهو ضرورة مقيدة بشرط الذات؛ إذ لو لم يوجد الإنسان أصلا لم يكن حيوانا، ولا يلزم من ذلك محال، بخلاف ضرورة ثبوت الحياة له تعالى؛ فإنه ضرورة غير مقيدة بشرط؛ فإن انتفاء ثبوت المحمول له تعالى مستحيل لذاته.

٢٨/ب

فإن قيل: على التفسير الأول إذا كان المحمول هو الوجود لزم أن لا ينافي الضرورة الإمكان الخاص، كقولنا «كل إنسان موجود بالضرورة»؛ فإنه صادق؛ لأن الشيء مادام موجودا يكون موجودا بالضرورة، مع صدق قولنا «كل إنسان موجود بالإمكان الخاص»؟

أجيب بأن المراد ضرورة ثبوت المحمول للموضوع في جميع أوقات وجوده، والوجود ليس ضروريا في جميع أوقات وجود الموضوع، وإن كان ضروريا لشرطه، وستعرف الفرق[1] بينهما في المشروطة العامة. وفيه نظر؛ لأنه لو كان معنى الضرورية المطلقة ما ذكر لزم أن لا تصدق إلا في مادة الضرورة الأزلية[2]، فلا تكون أعم منها؛ لأن وجود الموضوع إذا لم يكن ضروريا في وقت وجوده لم يكن ثبوت المحمول له ضروريا في ذلك الوقت، [وهذا ظاهر،

---

(١) كذا س، وفي الأصل سقط «الفرق».

(٢) لأنه لا يصدق إلا في الموضوع الواجب أو الممتنع؛ لأنه ما لم يجب وجوده لم يجب له شيء في جميع أوقات وجوده، إلا أن عبد الحكيم رده في حواشي الشمسية [٦٩/٢] «بأن ثبوت الذاتيات للذات ضروري في زمان وجوده، لا بشرط الوجود، نحو «كل إنسان حيوان بالضرورة»؛ فإن الذاتي متقدم على الذات وجودا وعدما»، راجع أيضا السلم مع شرح بحر العلوم.

وقد تنبه له بعض المشتغلين عندي بهذا الكتاب][1].

فالحق أن الضرورة المطلقة هي الضرورة بشرط الوجود، [والمنافي للضرورة بهذا المعنى هو الإمكان بمعنى رفع الضرورة بشرط الوجود][2]، وأما الإمكان الذاتي فإنما ينافي الضرورة الأزلية، فتدبر.

(**أَوْ مَادَامَ وَصْفُهُ**[3])، أي إن حكم[4] فيها بضرورة النسبة مادام الوصف العنواني (**فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ**)، أما تسميتها بالمشروطة فلاشتراط الضرورة فيها بالوصف[5]، [وأما تقييدها بالعامة فلكونها أعم من المشروطة الخاصة، كما سيجيء في المركبات.

ثم المشروطة العامة تارة تؤخذ بمعنى ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني][6]، وأخرى بمعنى ضرورتها في جميع أوقات الوصف. والفرق بينهما أنه يجب في الأول أن يكون للوصف مدخل في الضرورة، بخلاف الثاني؛ فإن الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقت، فيجوز أن يستند إلى علة غيره، ألا ترى[7] أن قولك «كل كاتب/ متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا» بالمعنى الأول صادق، وبالمعنى الثاني كاذب؛ لأن حركة الأصابع ليست ضرورية للإنسان في وقت كتابته، وهو وقت الظهر مثلا؛ إذ الكتابة ليست ضرورية له في

---

(١) كذا س، وفي الأصل سقط ما بين [ ].

(٢) ما بين [ ] ساقط في الأصل، والمثبت س.

(٣) كذا المتن في شرح اليزدي، وفي س «أو مادام الوصف»، بينما هو في الأصل «وإما مادام الوصف».

(٤) كذا س، وفي الأصل «إن الحكم».

(٥) كذا س، وفي الأصل «بالضرورة العنواني» بدل «بالوصف».

(٦) ما بين [ ] ساقط في الأصل، والمثبت س.

(٧) في الأصل «إلا أن يرى»، وفي س «ألا يرى».



شيء من الأوقات، فكذا حركة الأصابع.

فالمعنى الأول أعم من الضرورية الذاتية[1] من وجه؛ لصدقهما في مادة الضرورة الذاتية، والعنوان عين الذات، كقولنا «كل إنسان حيوان بالضرورة الذاتية وبالضرورة مادام إنسانا»، وصدق الأولى بدون الثانية حيث يكون العنوان غير الذات، والمادة ضرورة ذاتية، نحو «كل كاتب إنسان بالضرورة»، وصدق الثانية بدون الأولى في مادة الضرورة الوصفية دون الذاتية، كمثال تحرك الأصابع. والمعنى الثاني أعم منها مطلقا؛ لأنه إذا ثبت الضرورة الذاتية ثبت في جميع أوقات الوصف، من غير عكس، كما في قولك «كل منخسف مظلم مادام منخسفا»؛ فإن الإظلام ضروري له في وقت الانخساف، وهو وقت المقابلة، دون وقت التربيع، على ما زعموا. وليس ضروريا له في سائر الأوقات.

وبين المعنيين عموم من وجه، أما جهة العموم فلأن الأعم المطلق من الأعم من وجه من شيء يكون أعم من ذلك الشيء في الجملة، فيكون المعنى الثاني أعم من الأول في الجملة. وأما جهة الخصوص فلصدق الأول بدون الثاني في المثال المذكور، فتأمل[2].

(أَوْ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ)، أي إن حكم فيها بضرورة النسبة في وقت معين من أوقات وجود الموضوع **(فَوَقْتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ)**؛ لتقييد الضرورة فيها بالوقت المعين، وعدم تقييدها بلا دوام أو لا ضرورة. مثاله «كل قمر منخسف وقت الحيلولة. وهي أعم مطلقا من الضرورية، ومن وجه من المشروطة العامة بالمعنى الأول، ومطلقا من المعنى الثاني؛ لأن جميع أوقات الوصف بعض أوقات الذات.

(أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ)، أي إن حكم فيها بضرورة النسبة في وقت، ولم يعين

---

(١) في الأصل لا يوجد «الذاتية»، والمثبت س.

(٢) كذا في الأصل، وفي س: «فتدبر تفهم».

٢٩/ب ذلك/ الوقت في القضية (فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ)، أما المنتشرة فلعدم التعيين، وأما المطلقة فلعدم التقييد، كما مر. مثاله «كل ذي رئة متنفس وقتاما بالضرورة»، وهي أعم مطلقا من الوقتية، وهو ظاهر، ونسبتها إلى الضرورية والمشروطة(١) بالمعنيين نسبة الوقتية إليهما.

(أَوْ بِدَوَامِهَا مَادَامَ الذَّاتُ)، أي إن حكم فيها بدوام النسبة مادام ذات الموضوع موجودة (فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ)، وجه التسمية ظاهر مما مر. وكما عرفت(٢) أن لنا ضرورة أزلية، فكذا لنا دوام أزلي، وهو دوام النسبة أزلا وأبدا مطلقا، لا حال وجود الموضوع فقط كما مر في مثال الضرورة الأزلية. فالأزلية ههنا أخص من المطلقة أيضا، كما في الضرورية، لكن الدوام الذاتي لا يفارق الإطلاق العام في قضية(٣) محمولها الوجود، بخلاف الضرورية الذاتية كما مر(٤).

والدائمة أعم مطلقا من الضرورية؛ لأن امتناع انفكاك النسبة يستلزم دوام ثبوتها من غير عكس؛ لجواز أن يدوم النسبة مع إمكان زوالها. وفيه ما مر من تقسيم العرض المفارق إلى الدائم والزائل؛ فإن الممكن لا يدوم إلا لعلة تجب إما بذاتها، أو بواسطة انتهائها إلى ما يجب بذاته، ومع وجود العلة يجب وجود

---

(١) في الأصل «في المشروطة»، والمثبت س.

(٢) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «عرفت»، وفي نقل العطار (حاشية الخبيصي: ٢٦٧): «علمت» بدل «عرفت».

(٣) كذا في الأصل، ويوافقه نقل العطار (٢٦٨)، وفي س «في القضية التي».

(٤) «إشارة إلى أنه يتجه على التعريف بأنه يستلزم أن لا يكون بين الموجبة الدائمة المطلقة والسالبة المطلقة العامة تناقض؛ لاجتماعهما على الصدق في القضية التي محمولها الوجود، كقولنا «زيد موجود مادام موجودا» و«زيد ليس بموجود بالإطلاق العام، فأجيب عنه بأجوبة لم يسلم منها من الانتقاد إلا جواب عبد الحكيم بأن «المتبادر من التعريف أن يكون المحمول غير الوجود»، غير أنه تخصيص في التعريف، وليس بجيد. راجع حاشية عبد الحكيم على شرح الشمسية: ٢/ ٧٠، والعطار على الخبيصي: ٢٦٨.

المعلول. فالدوام لا يخلو عن الضرورة بالمعنى الأعم، أعني امتناع الانفكاك، سواء كان ناشئا عن ذات الموضوع أو غيرها، فإن أخذت الضرورة بالمعنى الأخص، أعني امتناع الانفكاك الناشئ عن ذات الموضوع صح النسبة المذكورة، وإن أخذت أعم فلا، إلا أن يقال: هذه النسبة بحسب النظر إلى مجرد مفهوم القضايا، مع قطع النظر عن الأصول التي تحققت في الفلسفة؛ فإن العقل في بادئ النظر يجوز انفكاك الدوام عن الضرورة، وليس من وظائف الفن بناء الكلام على الأصول الدقيقة التي يتيسر إدخالها[1] في العلوم التي بعده. وقد أشار الشيخ إلى ذلك في بعض مواضع «الشفاء».

وهي أعم من وجه من المشروطة بالمعنيين؛ لتصادقهما جميعا في «كل/ إنسان حيوان»، وصدق المشروطة بالمعنيين بدونها في «كل منخسف مظلم»، وصدقها بدونها في مادة الدوام الخالي عن الضرورة الذاتية والوصفية مطلقا، وكذا الوقتية والمنتشرة؛ بناء على ما مر من العذر، وعليك بطلب الأمثلة.

١/٣٠

(**أَوْ مَادَامَ الْوَصْفُ**)، أي إن حكم فيها بدوام النسبة مادام وصف الموضوع (**فَعُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ**)، أما العرفية فلأن العرف يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر الجهة، حتى لو قيل «لا شيء من النائم بمستيقظ» يفهم [منه العرف سلب الاستيقاظ عن النائم مادام نائما. قيل: وقد يفهم][2] هذا المعنى من الموجبة أيضا. وأما العامة فلكونها أعم من العرفية الخاصة، كما سيجيء، وهي أعم من الدائمة والضرورية مطلقا؛ لأنه إذا ثبت الدوام أو الضرورة في جميع أوقات [الذات ثبت في جميع أوقات][3] الوصف من غير عكس، كما في «كل منخسف مظلم»، وكذا من المشروطة العامة بالمعنيين؛ لأن الضرورة الوصفية تستلزم

---

(١) كذا في الأصل ويوافقه نقل العطار (٢٦٩)، وفي س: «يتراآحالها».

(٢) ما بين [ ] ليس في الأصل، والمثبت س.

(٣) ما بين [ ] ليس في الأصل، والمثبت س.



الدوام الوصفي من غير عكس، كما في مثال الكاتب وتحرك الأصابع، ومن الوقتية والمنتشرة من وجه؛ لأنهما يتصادقان جميعا في مادة الضرورة الذاتية، والعنوان عين الذات، مثل «كل إنسان حيوان»، وتصدق بدونهما في مثل «كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا»، وتصدقان[1] بدونها في «كل قمر منخسف وقت الحيلولة أو وقتاما»، مع كذب «كل قمر منخسف مادام قمرا».

(أَوْ بِفِعْلِيَّتِهَا)، أي إن حكم فيها بثبوت النسبة بالفعل، سواء كان في أحد الأزمنة الثلاثة، كما في أحوال الجسمانيات، أو متعاليا عن الزمان، كأحوال المجردات **(فَمُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ)**، أما تسميتها مطلقة فلأن هذا المعنى هو المتبادر عند إطلاق القضية مجردة عن الجهات، وأما تقييدها بالعموم فلأنها أعم من الوجوديتين، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وهذه القضية أعم من جميع ما سبق، كما لا يخفى. **وما قيل** من أنها ليست أعم من المشروطة العامة؛ لجواز أن يكون اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني[2] مستلزما لصفة، ولا يكون الاتصاف بالعنوان ولا بالمحمول واقعا، فتصدق المشروطة بثبوت الضرورة الوصفية، مع كذب المطلقة، نحو قولنا «كل كاتب دائما[3] متحرك الأصابع دائما»؛ فإن الكتابة الدائمة تستلزم التحرك الدائم، لكنه غير واقع، فيصدق الضرورة[4] بشرط الوصف بدون المطلقة، **فأقول**: فيه بحث؛ لأن ذلك إنما يتم لو كان/ معنى المشروطة ثبوت المحمول على تقدير الاتصاف بالموضوع، ولم يكن معنى الفعلية الثبوت على التقدير، بل الثبوت في نفس الأمر؛ إذ حينئذ تصدق المشروطة بدون المطلقة. ٣٠/ب

(١) في الأصل «وتصدق»، والمثبت س.
(٢) كذا في س، وفي الأصل لا يوجد «العنواني».
(٣) كذا في س، وفي الأصل سقط «دائما».
(٤) كذا في س، وفي الأصل سقط «الضرورة».

أما إذا اعتبر الثبوت في كليهما على التقدير أو بحسب نفس الأمر فلا يظهر صدق المشروطة بدون المطلقة؛ إذ يمكن أن يقال: المشروطة تستلزم المطلقة مطلقا، فإن كان الحكم في المشروطة بالثبوت على التقدير، فتستلزم مطلقة كذلك، وإن كان الحكم فيها بالثبوت بحسب نفس الأمر، فتستلزم مطلقة مثلها؛ فإنك قد علمت أن القضية قد تؤخذ حقيقية، وقد تؤخذ خارجية، وإذا أخذت خارجية كان الحكم فيها بثبوت المحمول في نفس الأمر، [لا على تقدير وجود الموضوع، ثم لو كان الحكم فيها بثبوت المحمول في نفس الأمر، لا][1] على التقدير، فلم لا تؤخذ المشروطة كذلك؟

وتفصيل الكلام: أن معنى المشروطة ثبوت المحمول للموضوع[2] ثبوتا يمتنع انفكاكه عن الوصف[3]، وليس معناها مجرد امتناع انفكاكه عن الوصف، بل هو كيفية النسبة، وأصل النسبة هو الثبوت، ثم إن اعتبر هذا الثبوت بالفعل، سواء كان بحسب نفس الأمر أو على تقدير وجود الموضوع، فظهر استلزامها المطلقة مثلها قطعا؛ ضرورة استلزام المقيد المطلق. وإن اعتبر بالإمكان، حتى يكون معناها ثبوت المحمول للموضوع بالإمكان ثبوتا يمتنع انفكاكه عن الوصف كانت أخص من الممكنة، ولم تستلزم المطلقة؛ بناء على كون الممكنة أعم من المطلقة، كما هو المشهور، إلا أنهم لم يعتبروا هذا المعنى، بل أخذوا الثبوت المعتبر فيها بالفعل.

فمن أخذ معنى المشروطة مجرد استلزام العنوان المحمول فقد فوَّت أصلَ معنى الحمل الذي هو اتحاد المحمول مع الموضوع، [ومن أخذ][4] في

---

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، والمثبت س.

(٢) كذا في الأصل، وفي س «ثبوت الموضوع للمحمول»، ولا يخفى خطؤه.

(٣) في الأصل «الوجود» بدل «الوصف»، والمثبت س.

(٤) ما بين [ ] ليس في الأصل، والمثبت س.

المشروطة ثبوت المحمول على التقدير، وفي المطلقة الثبوت بحسب نفس الأمر [فحكم][1] بما لا يفيد إلا تغيرا في القاعدة المشهورة المعتبرة[2] في نسب القضايا. وكذا من أخذ في المشروطة ثبوت المحمول بالإمكان لا بالفعل.

على أنه لا يرد على القوم في حكمهم بكون المطلقة أعم من المشروطة شيء؛ لأنهم إنما بينوا[3] النسبة بين المعنيين على ما ذكرنا، فمن غير تفسيرهما إلى ما أراده وبين النسبة بين[4] ما قصده منهما فلا نزاع له في المعنى.

(أَوْ بِعَدَمِ ضَرُورَةِ خِلَافِهَا)، أي إن حكم فيها بعدم ضرورة خلاف تلك النسبة، إن كانت موجبة فبعدم ضرورة السلب/، أو سالبة فبعدم ضرورة الإيجاب **(فَمُمْكِنَةٌ عَامَّةٌ)**، أما تسميتها بالممكنة فلاشتمالها على الإمكان، وأما العامة فلعمومها بالنسبة إلى الممكنة الخاصة، كما سيأتي. ‏[١/٣١]

(فَهَذِهِ بَسَائِطُ)، يعني المعتبرة؛ لإمكان اعتبار بسائط أخرى، كما سيأتي، بل سيأتي بسائط أخرى معتبرة في ضمن المركبات، ولم يعتبروها منفردة. وقد وضعت البسائط في شكل هندسي مفرس[5]، ووضعت النسبة بين كل اثنين منها في ملتقى الخطين الخارجين من كليهما؛ تسهيلا للضبط على المبتدئ، والله أعلم بالصواب[6].

---

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، والمثبت س.
(٢) هذه الكلمة صعبة القراءة في كلتا النسختين، وغلب على ظني أن المثبت هو الصواب.
(٣) كذا في س، والذي في الأصل أقرب إلى أن يكون «يثبتون» بدل «بينوا».
(٤) في الأصل «إلى» بدل «بين»، والمثبت س.
(٥) كذا في النسختين.
(٦) في الأصل هنا: «تمت النسخة المسماة بالحاشية الجلالية على متن تهذيب المنطق، على يد كاتبها لنفسه الفقير إليه عز شانه إبراهيم المراد، خادم السنة المحمدية، المدرس بجامع الملكي بحماة المحمية، غفر الله له ولوالديه ولإخوانه وأولاده وتلامذته ومن سأله الدعاءَ، ومن قرأ بهذه النسخة ودعا له بخير وسائر المسلمين، آمين».